



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Braut Christi. Eine neutestamentliche Metapher und ihr
Verhältnis zur Wirklichkeit. Dargestellt an der Liturgie der
Jungfrauenweihe“

Verfasserin

Clarissa Breu

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Evangelische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
I Metapherntheoretische Grundlagen.....	7
1. Entwicklung einer Arbeitsdefinition.....	7
2. Metaphern als uneigentliche Rede?.....	15
3. Die wirklichkeitserzeugende und -verändernde Kraft von Metaphern	21
Zusammenfassung: Metapherntheoretische Grundlagen.....	26
II Christus als Bräutigam im Neuen Testament.....	29
1. Christus als gegenwärtiger Bräutigam.....	29
1.1 Mk 2,18–22	29
1.2 Joh 3,22–30.....	31
2. Appellativ-paränetische Implikationen.....	33
2.1 2Kor 11,1–4.....	33
2.2 Eph 5,21–33.....	35
Zusammenfassung: Zur Funktion der Brautmetapher in den besprochenen Texten.....	37
3. Christus als erwarteter Bräutigam.....	38
3.1 Hochzeit und Gottesherrschaft in Mt 25,1–13.....	38
3.1.1 Übersetzung.....	38
3.1.2 Das Gleichnis als Metapher.....	39
3.1.3 Inhaltliche Analyse.....	43
3.1.3.1 Die Jungfrauen.....	44
3.1.3.2 Der Bräutigam.....	48
Zusammenfassung: Christus als erwarteter Bräutigam. Die Jungfrauen als Wartende...	50
3.2 Das Lamm und die Braut in der Offenbarung.....	51
3.2.1 Christus als Bräutigam in der Offenbarung.....	53
3.2.1.1 Christus als Lamm.....	54
3.2.1.2 Christus und die Gemeinde.....	56
a) Zeugenschaft.....	56
b) Macht.....	57
c) Lebensbuch.....	57
d) Sieben Sterne/Leuchter.....	57
e) Krone	58
f) Liebe.....	58
g) Türe.....	59
h) Kleidung.....	59
3.2.1.3 Christus und seine Gegenspieler.....	61
a) Ort.....	61
b) Macht.....	62
c) Zeichen.....	63
d) Reittiere.....	64
e) Essen/Trinken.....	64
Zusammenfassung: Christus als erwarteter Bräutigam in der Offenbarung und in Mt 25,1–13.....	65
a) Christus als Bräutigam ist eschatologischer Heilsbringer.....	65
b) Die Adressatinnen und Adressaten als Hochzeitsgäste	66
3.2.2 Die Braut in der Offenbarung.....	67
3.2.2.1 Die Braut: Gemeinde oder himmlisches Jerusalem?.....	67

3.2.2.2 Die Braut und die anderen Frauengestalten in der Apokalypse.....	72
a) Die Braut und die Hure Babylon.....	72
a) i) Einleitung der Visionen.....	73
a) ii) Ortsverhältnisse.....	73
a) iii) Aussehen.....	73
a) iv) Verhalten und eschatologisches Schicksal.....	74
b) Die Braut und die Frau in Kapitel 12.....	76
c) Babylon, Isebel und die Frau in Kapitel 12.....	79
Zusammenfassung: Christus als Bräutigam und die Braut in der Offenbarung	81

III Christus als Bräutigam und die geweihte Jungfrau als Braut in der Jungfrauenweihe	83
1. Die Jungfrauenweihe – Eine Einführung.....	83
1.1 Geschichte.....	83
1.2 Ablauf.....	85
2. Analyse der neutestamentlichen Motive in der Liturgie der Jungfrauenweihe.....	89
2.1 Mt 25,1–13.....	90
2.2 Die Offenbarung.....	93
3. Die Metaphorik der Jungfrauenweihe und die katholische Geschlechterlehre.....	96
3.1 Die Rolle der geweihten Jungfrau.....	97
3.1.1 Die leibliche Dimension der Metapher „Braut Christi“.....	97
3.1.2 Die geschlechtliche Dimension der Metapher „Braut Christi“.....	101
3.2 Die Rolle des Bischofs.....	104
Zusammenfassung.....	107
Literatur.....	110
Resümee/Abstract.....	121
Lebenslauf	

Einleitung

Auslöser für mein Interesse an der Metapher „Braut Christi“ war ein Seminar zu ekklesiologischen Entwürfen im Neuen Testament, in dem das Bild der Gemeinde als Braut Christi kurz angeschnitten wurde. Ich wollte mich näher mit der Rezeption der neutestamentlichen Brautmetapher in der katholischen Kirche beschäftigen und auf dem Weg zur Eingrenzung dieses Themas stieß ich auf ein Foto im Blog einer geweihten Jungfrau.¹ Das Foto zeigt eine eben geweihte Jungfrau mit Brautschleier beim Anschneiden einer Hochzeitstorte. Der einzige, aber doch große, Unterschied zu einem gewöhnlichen Hochzeitsfoto ist die Unsichtbarkeit des Bräutigams.

Es interessierte mich nun, wie eine Metapher, die gemeinhin als uneigentliche Rede verstanden wird, so eigentlich, wörtlich und lebendig in einem Menschen verwirklicht sein kann. Ich wollte herausfinden, ob es in der Wirkung einer Metapher angelegt ist, Realität zu formen.

Bildliche Sprache ist ein wesentlicher Teil religiöser Rede und somit auch prägend im Neuen Testament, weil Gott nicht anders als metaphorisch beschrieben werden kann. Immer wieder taucht die Metapher von Jesus Christus als Bräutigam und der Gemeinde als Braut auf. Die Gottesbeziehung wird als Geschlechterbeziehung beschrieben.

Zu diesem Bildfeld² verfasste Ruben Zimmermann die umfangreiche Studie *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, in der er auf der Basis einer eigens von ihm erstellten metaphorentheoretischen Exegese neutestamentliche Texte und ihre traditions-geschichtlichen Parallelen bearbeitet.

In einem Ausblick beschreibt Zimmermann in Ansätzen die Wirkung des Bildfeldes auf die sexuelle Wirklichkeit von Christinnen und Christen: Die mit der Christusbeziehung begründete Enthaltensamkeit, vor allem von Frauen, wurde mehr und mehr institutionalisiert. Zimmermann erwähnt an dieser Stelle die Jungfrauenweihe und ihre Ursprünge im vierten Jahrhundert.³

Diese Arbeit soll bei der von Zimmermann konstatierten Wechselwirkung zwischen Bildfeld und Lebenswirklichkeit einsetzen. Die Untersuchung wird nicht das ganze Bildfeld der Geschlechterbeziehung als Gottesbeziehung, sondern die Metapher „Braut Christi“ in ihrer doppelten Bestimmtheit als „Christus ist Bräutigam“ und „die geweihte

1 Vgl. <http://www.sponsa-christi.blogspot.com/>, 25.7.2011.

2 Der Terminus ist maßgeblich geprägt durch: Weinrich: *Sprache*.

3 Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 634.

Jungfrau ist Braut Christi“ beinhalten.

In einem ersten Teil werden die metaphortheoretischen Grundlagen unter der Leitfrage, wie Metaphern aus ihrem sprachlichen Kontext heraus Wirklichkeit verändern und beeinflussen können, behandelt. Es soll eine Arbeitsdefinition im Rahmen einer eigenen, für die Beschäftigung mit der Wechselwirkung von biblischer Metapher und Jungfrauenweihe adäquaten, Metaphertheorie entwickelt werden.

Ein zweiter Teil wird sich mit Aspekten der Metapher in neutestamentlichen Schriften auseinandersetzen. Es soll dargestellt werden, inwiefern Christus im Neuen Testament als Bräutigam beschrieben wird, was also mittels der Metapher über ihn ausgesagt wird und ebenso was die Gemeinde als Braut Christi kennzeichnet.

Der Schwerpunkt des dritten Teiles wird auf der Liturgie der Jungfrauenweihe liegen. Es soll besprochen werden, welche Rolle neutestamentliche Aspekte der Metapher „Braut Christi“ bei der Jungfrauenweihe spielen und wie die Metapher in die Liturgie hineinwirkt. Grundlage dieses dritten Teiles wird die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte Liturgie des *Pontifikale Romanum* zur Jungfrauenweihe sein.

Die ganze Arbeit, aber besonders dieser letzte Teil, wird die Frage nach der Funktion der Brautmetapher bei der Konstruktion von Geschlechterrollen einbeziehen.

Die Frage nach der Wirkung der neutestamentlichen Braut- und Bräutigamsmetapher in der Jungfrauenweihe hält alle drei Teile zusammen.

I Metapherntheoretische Grundlagen

Dieses Kapitel widmet sich den metapherntheoretischen Voraussetzungen, die für die Beschäftigung mit der Metapher „Braut Christi“ als notwendig erachtet werden.

In einem ersten Abschnitt soll anhand verschiedener Annäherungen an eine Definition eine Umgrenzung (mit vielen Grenzübergängen) dessen gewonnen werden, was unter einer Metapher verstanden werden kann.

In einem zweiten Schritt soll die häufige Definition von Metaphern als uneigentliche Rede hinterfragt werden, um zu zeigen, warum Metaphern direkt in die Lebenswirklichkeit eingreifen können.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Metapher und Lebenswirklichkeit wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels eingegangen.

1. Entwicklung einer Arbeitsdefinition

Aufgrund der Vielfalt metapherntheoretischer Zugänge gibt es keine allgemein anerkannte Definition von Metaphern.⁴ Daher ist es hier nicht das Ziel, eine allgemein gültige Definition zu finden, sondern eine für diese Arbeit notwendige und angemessene Arbeitsdefinition zu entwickeln bzw. darzustellen, inwiefern die Braut- bzw. Bräutigamsmetapher als Metapher verstanden werden kann.

Das Wort „Metapher“ ist vom griechischen Verb μεταφέρειν abgeleitet, das „übertragen“ bedeutet. Diese Bedeutung ist Teil der ältesten und wirkungsreichsten Definition von Metaphern bei Aristoteles: „Die Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere Art oder gemäß einer Analogie.“⁵

Mit „Gattung“ und „Art“ sind hier „Allgemeines“ und „ein Teil des Allgemeinen“ gemeint. Im ersten Fall wird ein Wort für etwas Allgemeines so benützt, dass es einen speziellen Teil des Allgemeinen bezeichnet. Aristoteles nennt als Beispiel „Mein Schiff steht hier“, wobei „Stehen“ hier eigentlich nur eine besondere Art des Stehens meint, nämlich das Anker. Als Beispiel für die zweite Art einer Metaphernbildung nennt Aristoteles den Gebrauch von „zehntausend“ für „viel“, weil „zehntausend“ eigentlich

4 Einige Definitionen sind aufgelistet in: Lieb: *Umfang*, 120–143.

5 Ich übersetze hier ὀνόματος ἄλλοτριου mit „eines fremden Nomens“ statt „eines Wortes, das [eigentlich] der Name für etwas anderes ist“ gegen Arbogast Schmitt, in: Aristoteles: *Poetik*, 1457b6–9 (Kapitel 21, S. 29), da es m.E. dem Original näher kommt.

nur eine besondere Art von „viel“ ist. Ein Beispiel für die dritte Möglichkeit, eine Metapher zu bilden, ist „Schöpfen“ und „Schneiden“ auszutauschen, da beide besondere Arten von „Wegnehmen“ sind. Für unseren Fall ist besonders die Metapher nach der Analogie interessant. Sie basiert auf Ähnlichkeit der Proportion:⁶ Christus verhält sich zu einer geweihten Jungfrau wie ein Bräutigam zu einer Braut. Es wird Aufgabe des zweiten Teils dieser Arbeit sein, zu überlegen, welche relationalen Eigenschaften dieses ähnliche Verhältnis begründen.

Auf Aristoteles aufbauend entstand eine Tradition, die Metaphern allein der Rhetorik zuordnete und sie als durch ihre Bildlichkeit ausschmückende Rede betrachtete. Es wurde konstatiert, dass sie entweder durch Substitution oder durch einen Vergleich aufgelöst werden könnten, d.h. das in einer Metapher Gesagte könnte auch anders, nämlich als eigentliche Rede, formuliert werden, oder durch die Ergänzung eines „Wie“ in einen Vergleich überführt werden („Christus ist Bräutigam“ würde dann zu „Christus ist wie ein Bräutigam“, also aufgrund bestimmter Eigenschaften mit einem Bräutigam vergleichbar). Die Metapher hat in sogenannten Vergleichs- oder Substitutionstheorien keinen notwendigen Charakter und keine eigene Wirksamkeit außer dass sie es dem Dichter ermöglicht, seine Kunstfertigkeit unter Beweis zu stellen. Daher können diese Theorien mit Markus Buntfuß auch „schwache“⁷ Metapherntheorien genannt werden.

Speziell Paul Ricoeur wurde für seine Kritik an den Vergleichs- und Substitutionstheorien bekannt, die in dem Satz „eine wahre Metapher ist unübersetzbar“⁸ zusammengefasst werden kann, was bedeutet, dass das metaphorisch Ausgedrückte nicht anders gesagt werden könnte, sondern Wirklichkeit neu beschreibt.⁹ Seine Theorie ist nach der Typisierung von Buntfuß eine „starke“¹⁰.

Nach Ricoeur ist die gängigste Form der Metapher „A ist B“, wenn im unmetaphorischen Gebrauch B nicht zu A passt.¹¹ Er versteht die Metapher daher als eine „Ab-

6 Vgl. Schmitt: Kommentar zu Kapitel 21, § 3, in: Aristoteles: *Poetik*, 623; Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1457b10–25 (Kapitel 21, S. 29f).

7 Buntfuß: *Tradition*, 3.

8 Ricoeur: *Stellung und Funktion*, 49.

9 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 28.; Vgl. auch Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 157: Form und Inhalt hängen in der Sprache so eng zusammen, dass jede Änderung der Metapher auch die Bedeutung des Ausgesagten verändert.

10 Buntfuß: *Tradition*, 3.

11 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, VI.

weichungsreduzierung“¹², weil im unmetaphorischen Gebrauch B nicht zu A passen würde, in der Metapher aber beide einander angenähert werden. Indem A und B durch „ist“ verbunden werden, wird der Sinn eines der Wörter verändert, sodass eine Ähnlichkeit zwischen beiden festgestellt werden kann.¹³ Daher ist für Ricoeur die Kopula der Ort der Metapher. Sie enthält zugleich Identität und Differenz, indem sie ein (metaphorisches) Moment von „ist wie“ und ein (wörtliches) von „ist nicht“ enthält.¹⁴ Die mitgemeinten Kontexte von A und B lassen innerhalb des metaphorischen Ausdruckes ein Netz von Wechselwirkungen entstehen, in dem die Kontexte von A und B durch ihre Verbindung zu einem einzigartigen Kontext werden.¹⁵ Die Gleichzeitigkeit von „ist wie“ und „ist nicht“ im metaphorischen „Ist“ stellt einen bedeutenden Impuls für die theologische Beschäftigung mit Metaphern dar. In ihr ist ausgedrückt, dass metaphorische Rede von Gott in ihrer Bildlichkeit zu relativieren ist und nicht den Anspruch erheben darf, Gott in seiner Totalität zur Sprache zu bringen.

Ricoeur definiert eine Metapher folglich als unersetz- und unübersetzbar. Durch die Verbindung von A und B und ihrer mitgemeinten Kontexte entsteht etwas Neues.

Ich würde allerdings betonen, dass sich durch die Verbindung von A und B nicht nur der Sinn *eines* der Wörter verändert. Vielmehr verändern sich beide durch die gegenseitige Zuordnung. Wenn Christus als Bräutigam gesehen wird, verändert sich sowohl die Vorstellung von ihm als auch die von einem menschlichen Bräutigam, da dieser zwangsläufig mit dem idealen Bräutigam Christus verglichen wird.

Ricoeurs Annahme, dass A und B im unmetaphorischen Sprachgebrauch nicht zueinander passen würden, ist problematisch, weil sie davon ausgeht, dass festgeschrieben ist, welche Wörter zueinander passen und welche nicht. Diese Voraussetzung wird im folgenden Abschnitt hinterfragt. Ich würde es daher vorsichtiger ausdrücken und davon sprechen, dass A und B im unmetaphorischen Gebrauch *scheinbar* nicht zueinander passen.

Auch andere Metapherntheorien messen der Metapher in Abgrenzung zu Substitutions- und Vergleichstheorien großen Wert bei und beschreiben sie als Möglichkeit, die

12 Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 87.

13 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 87.

14 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 10; vgl. Meurer, *Gleichnisse*, 244.

15 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 165.

komplexe Wirklichkeit zu strukturieren, zu verstehen und sich ihr gegenüber zu verhalten.

Nach George Lakoff und Mark Johnson wird in einer Metapher ein Konzept von einem anderen her verstanden,¹⁶ damit eine komplexe Wirklichkeit, die wir in ihrer Totalität nicht verstehen können, zumindest partiell strukturiert und verstehbar wird.¹⁷

Diese Definition erscheint mir besonders wichtig für die Beschäftigung mit religiösen Metaphern, da es in der religiösen Rede immer um sowohl sprachlich als auch geistig kaum zu fassende Sachverhalte geht. Es wird betont, dass die metaphorische Organisation der Wirklichkeit nur partiell sein kann und nicht mit Totalität verwechselt werden darf.

Strukturelle Ähnlichkeit zwischen zwei Konzepten ist nach Lakoff/Johnson notwendige Voraussetzung für ihre Zusammenführung in einer Metapher.¹⁸ Dem scheint Ingolf Dalferth zu widersprechen, der betont, dass die Metapher Ähnlichkeit zwischen zwei im sonstigen Sprachgebrauch unverbundenen Bereichen behauptet. Der Hörer bzw. die Leserin testet die Tragfähigkeit der Verbindung.¹⁹ Das Ergebnis dieses Tests entscheidet über die Wirkungsgeschichte der jeweiligen Metapher.

Max Black betont die Rolle der Wahrnehmung bei der Herstellung von Ähnlichkeiten. Seines Erachtens werden Verbindungen durch Metaphern wahrgenommen, die erst durch diese Wahrnehmung wirklich existieren, weil bestimmte Aspekte der Wirklichkeit bewusst werden, die durch die Metapher konstituiert wurden und ohne sie vielleicht nicht erkannt worden wären.²⁰

Ricoeur betont, dass eine gute Metapher Ähnlichkeit stiftet statt sie nachzuzeichnen und spricht sich so gegen ein substantielles Verständnis von gleichen Eigenschaften aus.²¹

Insofern stimmen die Theorien von Dalferth, Black und Ricoeur mit Lakoff/Johnson überein, die zwar betonen, dass strukturelle Ähnlichkeit eine notwendige Voraussetzung von Metaphern ist, gleichzeitig aber hervorheben, dass diese Ähnlichkeit auf interaktionellen Eigenschaften, nicht auf substantiellen, beruht. Sie nennen als Beispiel eine Gewehrtrappe, die metaphorischen Charakter hat. Durch ihr Aussehen kann sie „Gewehr“ genannt werden und doch kann mit ihr nicht geschossen werden. Es ist

16 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 22.

17 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 221.

18 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 173.

19 Vgl. Dalferth: *Religiöse Rede*, 230.

20 Vgl. Black: *Mehr über die Metapher*, 409.

21 Vgl. Ricoeur: *Stellung und Funktion*, 48.

folglich schwierig, die Eigenschaften eines Gewehrs substantiell festzulegen. Das Gewehr wird zum Gewehr durch Interaktion mit ihm.²² Dies betont auch Gottlieb Söhngen, wenn er schreibt, dass die in der Metapher vorausgesetzte Ähnlichkeit nicht eine Wesens-, sondern eine „Verhältnisähnlichkeit“²³ ist.

Das bedeutet für unser Beispiel: Die geweihte Jungfrau ist nicht an sich bräutlich, sondern wird es durch ihre Christusbeziehung. Ebenso ist es keine substantielle Eigenschaft Jesu, Bräutigam zu sein, sondern sein Verhältnis zu uns wird teilweise so beschrieben.

Nach Lakoff/Johnson bedeutet eine Metapher also nicht, dass A gleich B ist, sondern dass A von B her verstanden wird, indem beide in der jeweiligen Relation zueinander Ähnlichkeiten aufweisen. Das metaphorische „Ist“ ist kein „=“.²⁴

Wie Ricoeur, so gehen auch Lakoff/Johnson von der unersetzbaren Kraft der Metapher aus, indem sie konstatieren, dass eine Metapher unter Umständen die einzige Möglichkeit sein kann, spezielle Aspekte einer Erfahrung zu strukturieren.²⁵

Wie am Beispiel von Lakoff/Johnson, Dalferth und Black gezeigt wurde, gibt es Metapherntheorien, die eher dafür eintreten, dass Metaphern Ähnlichkeiten schaffen als sie zu beschreiben. Diese Theorien funktionieren allerdings nicht im Kontext einer objektivistischen Weltbetrachtung. Wenn Metaphern im Rahmen einer objektivistischen Welt-sicht Ähnlichkeiten herstellen könnten, die vorher nicht existierten, würden sie durch die Schaffung der Ähnlichkeit das Wesen der in ihnen verbundenen Sachverhalte verändern. Dieses Problem stellt sich allerdings nicht, wenn vom Wesen der Dinge abgesehen wird und die Dinge vielmehr in Relation zu anderen definiert werden bzw. in ihrer Relation zu menschlich-empirischem Erfassen.²⁶

Ich denke, dass eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit zwischen den in einer Metapher verbundenen Sachverhalten schon vor der Existenz der Metapher bestehen muss, damit eine Metapher der Hörerin oder dem Leser plausibel erscheint. Das schließt allerdings nicht aus, dass die Metapher für Leserinnen und Hörer eine neue Dimension der Wirklichkeit erschließt, indem sie die Wahrnehmung auf einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit lenkt. So kann die Suche nach strukturellen Eigenschaften, die existieren,

22 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 142.

23 Söhngen: *Analogie und Metapher*, 84.

24 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 21.

25 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 179.

26 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 178.

aber nicht wahrgenommen wurden, durch eine Metapher angeregt werden und schließlich zu einem Erkenntnisgewinn über die metaphorisch beschriebene Sache führen.

Neben Lakoff/Johnson, Ricoeur und Black bietet Sallie McFague wichtige Impulse auf dem Weg zu einer Arbeitsdefinition, indem sie Metaphern als Rede, in der Bekanntes verwendet wird, um über Unbekanntes zu sprechen, beschreibt.²⁷ Folglich muss mindestens ein Teil der Metapher sinnlich-konkret sein.²⁸ Auch diese Definition ist wichtig für die Beschäftigung mit religiösen Metaphern, zu deren Haupteigenschaft es gehört, Transzendentes mit immanenten Begriffen zu verbinden, um es anschaulicher beschreiben zu können. McFagues Gedanke, dass in der Metapher etwas als etwas anderes gesehen wird,²⁹ findet sich auch bei Eberhard Jüngel, der von der „Als-Struktur des Seienden“³⁰ spricht. Nach seiner Theorie heißt „Christus ist Bräutigam“ nicht, dass er mit einem Bräutigam identifiziert wird, sondern dass er als Bräutigam gesehen wird. McFagues Definition von Metaphern lautet: *„A metaphor is an assertion or judgment of similarity and difference between two thoughts in permanent tension with one another, which rediscovers reality in an open-ended way but has structural as well as affective power.“*³¹ Für sie ist daher auch die Bezeichnung einer Sitzgelegenheit als Stuhl metaphorisch, da in dieser Bezeichnung die Ähnlichkeit zu anderen als Stuhl benannten Sitzgelegenheiten in Sinne eines Urteils festgestellt wird. Die Ähnlichkeit ist folglich nicht substantiell, sondern liegt in unserer Wahrnehmung, die die Ähnlichkeit beschreibt bzw. als solche erkennt.³² McFagues Theorie stimmt an dieser Stelle mit Lakoff/Johnson, Dalferth und Black überein. Als Arbeitsdefinition halte ich ihre Definition für geeignet, da sowohl die Feststellung von Ähnlichkeit als auch von Unterschieden betont wird und die Spannung, die zwischen A und B bestehen bleibt. Diese Spannung muss – wie oben bereits erwähnt wurde – in religiöser Rede hervorgehoben werden, um Gott nicht auf ein Bild festzulegen. Wie Ricoeur, Lakoff/Johnson und Black ist McFague Vertreterin einer starken Metaphertheorie: Als Neubeschreibung der Wirklichkeit mit strukturellem und affektivem Einfluss haben Metaphern eine eigene Wirksamkeit.

27 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 15.

28 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 61.

29 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 15.

30 Jüngel: *Thesen*, 55.

31 McFague: *Metaphorical Theology*, 42.

32 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 16; Vgl. auch wie bereits oben angeführt Black: *Mehr über die Metapher*, 409.

Nach der Beschäftigung mit den oben genannten Theorien sollen folgende Aspekte festgehalten werden:

Eine Metapher beschreibt etwas als etwas anderes. In religiöser Rede wird auf diese Weise etwas Transzendentes mit einem anschaulichen Sachverhalt verbunden. Diese Verbindung wiederum löst einen lebendigen Prozess aus, da durch die Spannung zwischen zwei Sachverhalten, die nicht miteinander identifizierbar sind, weil sie im metaphorischen Bezug aufeinander Ähnlichkeiten und Unterschiede erkennen lassen, neue Bedeutung entsteht. Eine Metapher ist mehr als ein Vergleich und der in ihr ausgedrückte Sachverhalt ist so einzigartig, dass er nicht anders ausgedrückt werden kann.

In der Metapher „Christus ist Bräutigam“ wird die abstrakte Christusbeziehung von einem anschaulichen Begriff her verstanden. Die Offenheit der Metapher besteht darin, dass der Begriff „Bräutigam“ je nach kultureller oder persönlicher Prägung anders konnotiert ist. Die inhaltliche Füllung der Metapher wird daher im zweiten, neutestamentlichen Teil dieser Arbeit aus dem Kontext der Metapher in den jeweiligen Schriften zu erarbeiten sein.

Die Metapher „Die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ ist komplex strukturiert, da der anschauliche Begriff „Jungfrau“ vom anschaulichen Begriff „Braut“ her verstanden wird (obwohl zu hinterfragen ist, ob nicht bereits der Begriff „Jungfrau“ gewisse metaphorische Qualität hat). Dieser wiederum wird durch eine Genitivverbindung auf „Christus“ bezogen. Christus ist somit ein „Modifikator“³³, der den Begriff „Braut“ in einem religiösen Licht erscheinen lässt und die Jungfrau dem religiösen Bereich zuordnet. Durch den Bezug Christi auf den Begriff „Braut“ wird auch das Verständnis von Christus verändert. Er wird nun als Bräutigam gesehen. Die Metapher „Die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ ist eine doppelte Metapher, da sowohl „Jungfrau“ und „Braut“ als auch „Braut“ und „Christus“ Konzepte sind, die einander strukturieren und verändern.

33 Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 144: „Modifikatoren identifizieren das Prototypische und definieren Arten von Beziehungen dazu.“

Vgl. auch Tracy: *Metapher*, 235 zu „Gott ist Liebe“: Hier wird „Gott“ als Modifikator der ganzen Aussage beschrieben.

Der Gedanke des Modifikators findet sich auch bei Luther: *De divinitate et humanitate Christi*, WA 39 II, 94, 20: „*Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata*“, übers. von Goldhahn, in: Schilling (Hg.): *Martin Luther*, 473,20: „Jedoch ist sicher, dass alle Wörter bei Christus eine neue Bedeutung annehmen, wenn dieselbe Sache bezeichnet wird.“

„Christus ist Bräutigam“ und „die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ sind m.E. Metaphern, weil

- a) die in ihnen dargestellte Beziehung nicht anders ausgedrückt werden könnte, wenn die Konnotation nicht verändert werden soll,
- b) A und B Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen enthalten und somit in unauflöslicher Spannung zueinander stehen,
- c) A und B im unmetaphorischen Sprachgebrauch scheinbar nicht zueinander passen,
- d) durch die Verbindung von A und B ein einzigartiges Zusammenspiel der Kontexte entsteht,
- e) das Verständnis sowohl von Christus als auch der geweihten Jungfrau durch den metaphorischen Gebrauch partiell strukturiert wird,
- f) durch die emotional stark konnotierten Begriffe „Braut“ und „Bräutigam“ das affektive Verständnis von Christus oder der Jungfrau beeinflusst wird.

Es wurden erste Aussagen über die Wirkung von Metaphern getroffen und festgestellt, dass die zu untersuchenden Begriffe als Metaphern verstanden werden können.

Im folgenden Abschnitt soll nun die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Rede hinterfragt werden, die den meisten Metapherntheorien zugrundeliegt. Denn wäre eine Metapher in erster Linie als uneigentliche Rede definiert, wäre es unverständlich, wie sie – etwa im Beispiel von Jungfrauenweihen – Wirklichkeit im eigentlichen Sinne beeinflussen kann, sodass von einer geweihten Jungfrau etwa Keuschheit verlangt wird, und ihr ein Ring übergeben wird.

2. Metaphern als uneigentliche Rede?

Metaphern werden nach der oben zitierten Definition von Aristoteles als Übertragungen beschrieben, das heißt als Abweichungen, weil ein Wort in einen anderen Kontext verlagert wird, in den es normalerweise nicht gehört. Bei Aristoteles stehen normaler und abweichender Gebrauch einander gegenüber, was von späteren Rhetorikern wie Quintilian als Gegensatz von übertragener und eigentlicher (im Sinne von wirklicher, tatsächlicher) Bedeutung eingeführt wurde.³⁴ Die Metapher wurde daher in einer langen Tradition als uneigentliche Rede definiert, was allerdings die problematische Annahme voraussetzt, dass jedes Wort einen eigentlichen, festgeschriebenen Sinn hat, einen vom Kontext unabhängigen substantiellen Bedeutungskern.³⁵

Diese Annahme hinterfragt etwa Warren A. Shibles, der ausschließt, dass ein Wort eine fixe Bedeutung hat, die mit seinem Ort im Lexikon korrespondiert: „[A] word is a vague center of meaning“³⁶. Auf dieser Annahme basierend bezeichnet er die Metapher als einen Wortgebrauch, der in der Bedeutungsvielfalt eines Wortes durchaus enthalten ist.³⁷ Die Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Rede verliert damit ihre Bedeutung.

Christoph Gregor Müller schreibt die Annahme, dass in der Metapher Eigentliches durch Uneigentliches ersetzt wird, der Substitutionstheorie zu und wendet dagegen ein, dass ein Wort sich nie referentiell-eindeutig auf einen Gegenstand bezieht, sondern ein „Referenzpotential“³⁸ besitzt, dessen spezifische Bedeutung erst im Kontext erhoben werden kann.³⁹ Auch er geht davon aus, dass Metaphern im eigentlichen Wortgebrauch angelegt sind und nicht lexikalische Regeln überschreiten.

Karl Löwith spricht von einem „beweglichen Umkreis an Bedeutsamkeit“⁴⁰, den jedes Wort hat und er findet eine plausible Begründung dafür:

Der Mensch befindet sich in einem alles umfassenden Weltverhältnis, das sich in verschiedener Richtung artikulieren kann und demzufolge alles mit allem in einem wechselseitigen Verhältnis der Bedeutsamkeit steht, das in den Wortbedeutungen zur Sprache kommt.⁴¹

Ein ständig sich wandelndes Weltverhältnis schlägt sich in dem breiten Bedeutungs-

34 Vgl. Meurer: *Gleichnisse*, 198.

35 Vgl. dazu auch Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 24.

36 Shibles: *Analysis*, 77.

37 Vgl. Shibles: *Analysis*, 77.

38 Müller: *Gottes Pflanzung*, 12.

39 Vgl. Müller: *Gottes Pflanzung*, 12.

40 Löwith: *Sprache*, 50.

41 Löwith: *Sprache*, 50.

spektrum eines Wortes nieder. Begriffe werden als Ausdruck der Welterfahrung beschrieben.

Zur Frage nach einer festgelegten, eigentlichen Bedeutung trägt m.E. Petra von Gemünden einen weiteren wichtigen Gedanken bei: Wenn die eigentliche Bedeutung eines Wortes nicht eindeutig feststellbar ist, kann auch nicht bestimmt werden, wo der uneigentliche Gebrauch eines Wortes beginnt.⁴²

Harald Weinrich sieht in metaphorischer Rede hingegen ein Moment von Uneigentlichkeit: Der jeweilige Kontext schränkt die Bedeutungsvielfalt eines Wortes ein. Der Leser und die Hörerin erwarten in einem bestimmten Kontext eine bestimmte Bedeutung. Eine Metapher bricht mit dieser „Determinationserwartung“⁴³. Sie ist „ein Wort in einem konterdeterminierenden Kontext.“⁴⁴ Als solches – und nur als solches – kann sie als uneigentliche Rede bezeichnet werden. Weinrich weist ein Verständnis von „eigentlich“ als „tatsächlich“ zurück.⁴⁵ Für ihn ist die Metapher also in gewissem Sinne eine Abweichung vom Üblichen, die aber nicht zu bewerten ist.

Auch Ricoeur versteht Metaphern als Abweichungen, doch beurteilt er dies positiv. Seines Erachtens findet trotz der problematischen Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede eine metaphorische Kategorienüberschreitung statt,⁴⁶ in der der Wortsinn „durch eine Erweiterung über die von den lexikalischen Regeln vorgeschriebene Grenze hinaus bereichert“⁴⁷ wird. Durch diese „impertinente Prädikation“⁴⁸ bricht die wörtliche Referenz zusammen und die metaphorische entsteht.⁴⁹ Gerade diese Störung der Klassifikation erzeugt neuen Sinn.⁵⁰ Ricoeur betont außerdem, dass es sich hier nicht um eine Abweichung, also uneigentlichen Gebrauch, handelt, sondern um einen der Sprache inhärenten Vorgang.⁵¹ Inwiefern Metaphern notwendiger Teil der Sprache sind, soll im Folgenden näher ausgeführt werden:

Max Black ist der Meinung, dass metaphorisch Ausgedrücktes nicht dadurch definiert werden kann, dass eigentlich etwas anderes gemeint ist. Wäre etwas anderes gemeint als

42 Vgl. Gemünden: *Vegetationsmetaphorik*, 6.

43 Weinrich: *Sprache*, 320.

44 Weinrich: *Sprache*, 320.

45 Vgl. Weinrich: *Sprache*, 324.

46 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 28.

47 Ricoeur: *Lebendige Metapher*, V.

48 Ricoeur: *Lebendige Metapher*, V.

49 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, VII.

50 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 28.

51 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 138.

gesagt wurde, könnte man es gleich anders ausdrücken. Er nennt ein biblisches Beispiel, um seine These zu untermauern: Wer sagt „der Herr ist mein Hirte“, meint das auch so.⁵² Die Metapher ist also eigentliche Rede. Der Unterschied zu unmetaphorischer Rede besteht folglich nicht in der Uneigentlichkeit, sondern in der neuen Kontextualisierung des Wortes „Hirte“, die andere Ebenen seines Referenzpotentials aktiviert als der unmetaphorische Gebrauch. „Gott ist Hirte“ ist gemeint wie es gesagt ist und doch trifft es nicht auf Gott zu wie auf menschliche Hirten. Christus ist auf andere Weise Bräutigam als ein menschlicher Bräutigam.

An dieser Stelle seien Martin Luthers Gedanken zum metaphorischen Gehalt religiöser Rede genannt. Seines Erachtens ist die Rede von Christus in menschlichen Kategorien aufgrund der Menschheit Christi und der wechselseitigen Teilhabe der Eigenschaften möglich.⁵³ Trotzdem gilt aufgrund der Göttlichkeit Christi, „dass die Wörter Mensch, Menschheit, gelitten usw. und alles über Christus Gesagte neue Wörter sind.“⁵⁴ In unserem Fall ist nach Luthers Meinung ein tatsächlicher Bräutigam gemeint und kein uneigentlich verstandener, denn die irdischen Wörter, die sich auf Christus beziehen, bezeichnen nicht „eine neue oder eine andere Sache“, „sondern sie bezeichnen sie auf neue und andere Weise [...]“⁵⁵, weil etwas eigentlich Unaussprechliches sprachlich ausgedrückt wird.⁵⁶ Luther führt dies in seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* am Beispiel der Bezeichnung Christi als Blume weiter aus. Durch den Bezug von „Blume“ auf „Christus“ wird der Wortgebrauch erweitert, oder anders ausgedrückt: Es wird eine andere Ebene des Referenzpotentials von „Blume“ aktiviert. Dem Wort „Blume“ wird „*ein neue deutunge und braüch*“⁵⁷ gegeben. Sie heißt „*nu nicht mehr die blume auff dem felde sondern das kind Jhesus*.“⁵⁸ Im Rahmen seiner Abendmahls-theologie und in Abgrenzung zu Zwingli betont Luther die Bedeutung der Kopula „ist“: „*Denn Christus bedeitet nicht eine blume sondern er ist eine blume. Doch ein ander*

52 Vgl. Black: *Mehr über die Metapher*, 382.

53 Vgl. Luther: *De divinitate et humanitate Christi*, WA 39 II, 93, 1–3.

54 Luther: *De Divinitate et humanitate Christi*, WA 39 II, 94, 23: „*Ita necesse est, vocabula: homo, humanitas, passus etc. et omnia de Christo dicto nova esse vocabula*“, übers. von Goldhahn, in: Schilling (Hg.): *Martin Luther*, 473, 20.

55 Luther: *De Divinitate et humanitate Christi*, WA 39 II, 94, 24: „*Non quod novam seu aliam rem, sed nove et aliter significet, nisi id quoque novam rem divere velis*“, übers. von Goldhahn, in: Schilling: *Martin Luther*, 473, 24.

56 Vgl. Luther: *De Divinitate et humanitate Christi*, WA 39 II, 96, 50.

57 Luther: *Abendmahl*, WA 26, 272, 1.

58 Luther: *Abendmahl*, WA 26, 272, 3f.

*blüme denn die naturliche.*⁵⁹ [...] „Daraüs man hat das einerley wort zwey odder vielerley wort wird, wenn es ober seine gemeine deutunge andere neue deutunge krieget“⁶⁰.

Diese Art, zwei Dinge mit demselben Ausdruck zu bezeichnen, nennt Luther „Metapher“⁶¹. Die Metapher ist für ihn also nicht ein uneigentlicher, sondern ein anderer Gebrauch. Christus ist Bräutigam im eigentlichen Sinne und trotzdem in einem anderen Sinne als ein irdischer Mann es wäre.

Hier wiederum muss betont werden, dass auch auf zwei verschiedene menschliche Bräutigame das Wort „Bräutigam“ nicht in gleicher Weise zutrifft. Es gibt lediglich bestimmte Eigenschaften, die der Sprecher an Christus und an einem menschlichen Bräutigam wahrnimmt und unter dem Konzept „Bräutigam“ strukturiert bzw. zusammenfasst. Dies lässt Luther auch in seinem Beispiel „Blume“ anklingen, das gleichermaßen für Rosen, Lilien und Veilchen stehen kann.⁶²

Auch die geweihte Jungfrau, die sich als Braut Christi bezeichnet, meint damit nicht etwas anderes, Eigentliches. Dies könnte erklären, warum die Jungfrauenweihe zwischenmenschliche sexuelle Kontakte ausschließt und die Jungfrau während der Zeremonie einen Schleier trägt, sollen doch möglichst viele Merkmale einer Braut – wie etwa die von ihr erwartete Treue – in die Eheschließung mit Christus einbezogen werden.⁶³ Dies sind strukturelle Ähnlichkeiten, die – wie oben erwähnt – nach Lakoff/Johnson Bedingungen einer Metapher sind.⁶⁴ Die geweihte Jungfrau übernimmt gewisse strukturelle, nicht substantielle, Eigenschaften einer bestimmten Vorstellung von einer Braut und entwirft so ihre Identität vom Konzept „Braut“ her. M. E. ist die notwendige strukturelle Ähnlichkeit zu einer irdischen Ehe nicht zwingend die sexuelle Treue (zu Christus) und die damit einhergehende Keuschheit (gegenüber Menschen), da die Christusbeziehung in menschlichen Kategorien beschrieben wird, aber nicht in ihnen aufgeht. In demselben Maße, in dem Ähnlichkeiten betont werden, müssen Unterschiede festgemacht werden und m.E. ist einer der Unterschiede zu einer zwischenmenschlichen Beziehung, dass die Christusbeziehung nicht sexuell ist und daher durch zwischenmenschliche sexuelle Kontakte nicht gebrochen werden kann.

59 Luther: *Abendmahl*, WA 26, 272, 5f.

60 Luther: *Abendmahl*, WA 26, 272, 9–11.

61 Luther: *Abendmahl*, WA 26, 273, 6.

62 Vgl. Luther: *Abendmahl*, WA 26, 271, 13–15.

63 Lakoff/Johnson würden die Annahme, dass Christus als Bräutigam ein Recht auf Treue hat, als „*entailment*“ bezeichnen, als Bedeutung, die der Metapher anhängt, obwohl sie nicht explizit ausgesprochen ist; Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 17.

64 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 173.

Ich möchte daher festhalten, dass in der Jungfrauenweihe die jeweilige Frau ihre Identität in ein bestimmtes Konzept von Christus als Bräutigam stellt und dass eine metaphorische und doch eigentliche Vermählung mit Christus theoretisch auch ohne Keuschheit, Schleier und Ring möglich wäre, solange andere strukturelle Ähnlichkeiten zu einer Vermählung bestehen.

Doch nun zurück zur Frage nach Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit metaphorischer Rede. Einen wichtigen Beitrag leistet hier die Metapherntheorie Sallie McFagues. Sie geht davon aus, dass es kein wörtliches oder eigentliches Denken gibt. Daher gilt für sie die These „*all thought is metaphorical*“⁶⁵. In ihrer oben zitierten Definition beschreibt sie Metaphern als „*judgment of similarity and difference between two thoughts in permanent tension with one another*“,⁶⁶ was sie an anderer Stelle näher ausführt: Die Beschreibung von Christus als Bräutigam wäre ihrer Meinung nach ein Urteil, das nichts anderes aussagt, als dass die Sprecherin über Christus als Bräutigam denkt. Der Vorgang wäre vergleichbar mit dem oben erwähnten Urteil „das ist ein Stuhl“, das eine Sitzgelegenheit mit anderen aufgrund gewisser Gemeinsamkeiten als Stuhl bezeichneten Sitzgelegenheiten in eine Kategorie zusammenfasst.⁶⁷ Daher ist jede Rede uneigentlich, weil alle Begriffe lediglich aufgrund von Übereinkünften⁶⁸ und Urteilen etwas bezeichnen und nicht aufgrund substantieller Eigenschaften. Jeder Begriff meint daher etwas anderes als der Ausdruck selbst erkennen lässt. Der metaphorische Gebrauch von Christus als Bräutigam ist genauso uneigentlich wie die Bezeichnung eines menschlichen Bräutigams als Bräutigam. Dies kann ausgesagt werden, weil jeder Begriff „durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“⁶⁹ entsteht, wie Friedrich Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* ausführt. Seine Gedanken seien hier erwähnt, um das oben Gesagte zu untermauern. Für ihn ist jeder Ausdruck eine Metapher. Denn ein Begriff „bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher.“⁷⁰ Bereits die Bildung von Begriffen ist also metaphorisch. Nietz-

65 McFague: *Speaking in Parables*, 50.

66 McFague: *Metaphorical Theology*, 42.

67 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 16.

68 Vgl. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit*, 100.

69 Nietzsche: *Wahrheit und Lüge*, 9.

70 Nietzsche: *Wahrheit und Lüge*, 8.

sches Ausführungen unterstreichen die These, dass zwei menschliche Bräutigame genauso wenig oder viel miteinander zu tun haben wie Christus mit einem menschlichen Bräutigam: „Das Übersehen des Individuellen und Wirklichen gibt uns den Begriff.“⁷¹ Die Metapher bezeichnet nach Nietzsche nicht etwas grundsätzlich anderes als andere sprachliche Ausdrücke.⁷² Sie ist genauso uneigentlich wie andere Begriffe.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Metaphern insofern als *eigentliche* Rede bezeichnet werden können, als sie das, was sie ausdrücken auch so meinen wie es ausgedrückt ist und nicht nach einem verborgenen übertragenen Sinn gesucht werden muss, um die Metapher verstehen zu können. Christus wird auf *eigentliche* Weise als Bräutigam verstanden und die Jungfrau versteht sich auf *eigentliche* Weise als mit Christus verheiratet. Trotzdem muss betont werden, dass Bräutigam und Braut hier nicht auf dieselbe Weise Braut und Bräutigam sind wie bei zwischenmenschlichen Hochzeitsfeiern. Denn die im Abschnitt 1. beschriebene Gleichzeitigkeit von „ist“ und „ist nicht“ bleibt erhalten. Allerdings treffen auch bei zwischenmenschlichen Hochzeitsfeiern verschiedene Arten von Braut und Bräutigam aufeinander, wie es in der Natur von Begriffen liegt, Individuelles unter der Eingrenzung des Begriffs zu subsumieren. Die Anwendung des Begriffs „Bräutigam“ auf Christus sprengt daher nicht seine scheinbar festgelegten lexikalischen Grenzen, sodass er als uneigentlich verstanden werden muss. Vielmehr bezieht sich diese spezielle Anwendung des Begriffs auf eine andere Ebene seines Sinnpotenzials als sein Bezug auf einen bestimmten, rein irdischen Menschen. Metaphern können insofern als *uneigentliche* Rede bezeichnet werden, als bereits die Bildung von Begriffen ein metaphorischer Prozess ist. Begriffe sind metaphorisch, weil sie helfen, die Wirklichkeit zu strukturieren, indem sie durch ein Urteil aussagen, dass jemand etwas als etwas versteht. In diesem Sinne ist jede Form der Sprache metaphorisch und uneigentlich. Es wäre allerdings problematisch, gar keinen Unterschied zwischen Metaphern und herkömmlicher Rede festzustellen, weil dann die sprachliche Kraft von Metaphern unterschätzt würde, abgesehen davon, dass der Begriff „Metapher“ nicht mehr notwendig wäre. Ich würde daher zwischen dem metaphorischen Charakter der Sprache insgesamt und der Metapher als sprachlichem Mittel unterscheiden, obwohl dies kaum durch eine allgemein gültige Definition geleistet werden

71 Nietzsche: *Wahrheit und Lüge*, 9.

72 Vgl. Figal: Art. *Metapher*, 1167.

kann, sondern immer wieder neu im jeweiligen Kontext ausgehandelt werden muss.

Das Besondere der Metapher liegt m.E. in der Zuordnung eines Sachverhalts zu einem anderen, mit dem er zunächst nicht verbunden zu sein scheint und nicht in der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Rede. Durch die Zuordnung von scheinbar Unverbundenem entsteht eine Wechselwirkung, in der etwas durch etwas anderes als etwas anderes verstanden wird.

Die Metapher ist *eigentliche* Rede, weil sie nichts anderes sagt als sie meint. Sie ist insofern *uneigentliche* Rede, als jede menschliche Rede uneigentlich ist.

Die strikte Unterscheidung von „eigentlich“ und „uneigentlich“ kann nicht bestehen bleiben, denn es kann kein uneigentlicher Wortsinn festgesetzt werden, wenn selbst der eigentliche nicht klar umgrenzt ist. Die Kategorien „eigentlich“ und „uneigentlich“ verlieren so ihre ehemals große Bedeutung für die Metapherntheorie.

3. Die wirklichkeitserzeugende und -verändernde Kraft von Metaphern

Nach der Beschäftigung mit der Frage nach Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit von Metaphern soll nun ihr Verhältnis zur Wirklichkeit beleuchtet werden, wobei ihre wirklichkeitsverändernde Kraft im Zentrum der Ausführungen stehen soll.

Warum kann eine metaphorisch als Geschlechterverhältnis beschriebene Christusbeziehung ethische Regeln wie etwa Keuschheit implizieren? Im vorangehenden Abschnitt wurde dies mit dem eigentlichen Aspekt metaphorischer Rede begründet: Wenn Christus tatsächlich als Bräutigam verstanden wird, werden strukturelle Ähnlichkeiten zu zwischenmenschlichen Beziehungen gesucht, von denen eine die sexuelle Treue ist. Es wurde auch hervorgehoben, dass diese strukturelle Ähnlichkeit nicht notwendig in der Keuschheit bestehen muss.

Ziel dieses Abschnitts ist es nun, herauszufinden, warum eine religiöse Metapher wie „Christus ist Bräutigam“ Einfluss auf Leben und Verhalten von geweihten Jungfrauen haben kann, indem nach dem Verhältnis von Wirklichkeit und Metapher gefragt wird.

Sogenannte „Interaktionstheorien“⁷³ wie die Blacks, die der Wechselwirkung zwischen zwei Begriffen Wirklichkeit strukturierende Kraft beimessen, betonen die nicht zu unterschätzende Wirkung von Metaphern. Der metaphorische Begriff *focus* (in unserem

⁷³ Black: *Metapher*, 69.

Fall „Bräutigam“) und der unmetaphorische Begriff *frame*⁷⁴ (in unserem Fall „Christus“) wirken zusammen, um Bedeutung hervorzubringen,⁷⁵ indem der *frame* vom *focus* her wie durch einen Filter betrachtet wird. So wird die Vorstellung, die wir von jemandem oder etwas haben, durch die Metapher organisiert.⁷⁶ Wir sehen Christus durch den Filter unserer Vorstellung von einem Bräutigam. Nach Black besteht folglich die Neubeschreibung der Wirklichkeit durch eine Metapher in der Wechselwirkung von *focus* und *frame*, die Wirklichkeit verändert sich, indem sie neu wahrgenommen wird.

Ricoeur sieht die verändernde Wirkung von Metaphern in ihrer scheinbaren Zerstörung der Ordnung. In unserem Fall zerstört sie die Ordnung, dass das Wort „Bräutigam“ in der Verbindung von zwei sichtbar anwesenden Menschen verwendet wird. Gerade durch diese scheinbare Ordnungsstörung entsteht aber eine neue Klassifizierung,⁷⁷ indem Christus mit irdischen Beziehungskategorien beschrieben wird und so Gemeinsamkeiten von christologischen und anthropologischen Beziehungen entdeckt werden. Mit Lakoff/Johnson gesprochen heißt dies, dass Metaphern Realität schaffen, weil sie unser „Konzeptsystem“⁷⁸, also unsere Strukturierung der Wirklichkeit, verändern, und damit auch unser Verhalten dieser Wirklichkeit gegenüber.

Einige Metapherntheorien betonen den mittelbaren Weg, über den Metaphern die Wirklichkeit verändern. Zimmermann etwa hebt hervor, dass Metaphern nicht direkt in die ontologische Realität eingreifen. Ihre verändernde Kraft erwächst vielmehr aus der sprachlichen Neubeschreibung.⁷⁹ Metaphern bieten – wie auch Landkarten, Gedichte und physikalische Theorien⁸⁰ – ein Modell der Wirklichkeit, das jedoch unabhängig vom Text nicht ontologisch eigenständig ist bzw. nicht direkt mit der Wirklichkeit gleich gesetzt werden kann.⁸¹ Als Modelle strukturieren Metaphern Erfahrungen, was aber nicht bedeutet, dass sie mit den ursprünglichen Erfahrungen identisch sind.⁸² Durch die Metapher werden vergangene Erfahrungen in der Erinnerung neu gedeutet und ein Bezugsrahmen für die Einordnung von zukünftigen Erfahrungen entsteht.⁸³ Somit ist die

74 Vgl. Black: *Metapher*, 58.

75 Vgl. Black: *Metapher*, 69.

76 Vgl. Black: *Metapher*, 72.

77 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, 28f.

78 Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 168.

79 Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 686.

80 Vgl. Black: *Metapher*, 412.

81 Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 687.

82 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 100.

83 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 162f.

Metapher Ausgangspunkt für eine neue Weltsicht. Gleichzeitig entstehen Metaphern aus bestimmten Erfahrungen, die metaphorisch in Worte gefasst werden. Darin besteht m.E. die Wechselwirkung von Wirklichkeit und Metaphern, denn ohne Erfahrung entsteht keine Metapher und ohne Metapher wird die (religiöse) Erfahrung nicht strukturiert und also auch nicht in das eigene Weltbild einbezogen. Metaphern schaffen folglich nicht etwas völlig Neues, denn sie haben ihren Ursprung in der Erfahrung mit der Wirklichkeit. Jüngel betont, dass Metaphern „Entdeckungen im schon Entdeckten artikulieren“.⁸⁴ Sie greifen Möglichkeiten auf, die die Wirklichkeit bietet und sind nicht beliebig konstruierbar,⁸⁵ weil sie ohne Anhalt in der Wirklichkeit gar nicht verständlich wären. Auch Dalferth hebt den mittelbaren Weg der Veränderung durch Metaphern hervor. Die Metapher sagt seines Erachtens nicht direkt etwas Neues über die Wirklichkeit, sondern sie schafft die Voraussetzungen dafür, Neues sagen zu können, indem sie sprachlich neuen Sinn entstehen lässt.⁸⁶

Ähnliches thematisiert McFague, die der Sprache fundamentale Bedeutung für unser Denken und Handeln beimisst,⁸⁷ denn ihrer Meinung nach grenzen Sprache und Welt unmittelbar aneinander, was dazu führt, dass Änderungen in der Sprache Änderungen in der Wirklichkeit mit sich bringen und umgekehrt.⁸⁸ Aus dieser Theorie folgt, dass die Wahl der Sprache reflektiert werden muss. Wenn Christus als Bräutigam beschrieben wird, dann wird nicht nur er und unsere Beziehung zu ihm beschrieben, sondern auch zwischenmenschliche Beziehungen.⁸⁹ Die Dominanz männlicher Gottesbilder führt nach McFague in weiterer Folge dazu, dass das Männliche positiver als das Weibliche konnotiert wird, weil es als enger mit dem Göttlichen verbunden wahrgenommen wird.⁹⁰

Die auf der Interaktionstheorie beruhende Erkenntnis, dass als Folge der Bezeichnung Christi als Bräutigam die Assoziation eines Bräutigams mit Christus unsere Vorstellung von einem Bräutigam verändert, wurde daher zu einem Ansatzpunkt feministischer Kritik. Denn, so McFague, Metaphern, die Göttliches beschreiben, erhalten selbst göttlichen Status.⁹¹ Wenn Jenseitiges in diesseitige Begriffe gefasst wird, hat dies Ein-

84 Jüngel: *Metaphorische Wahrheit*, 104.

85 Vgl. Bernhardt: *Metapher und Wirklichkeit*, 15.

86 Vgl. Dalferth: *Religiöse Rede*, 230.

87 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 8.

88 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 9.

89 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 9.

90 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 10.

91 Vgl. McFague: *Metaphorical Theology*, 38.

fluss auf das diesseitige Verhalten.⁹² Die Gefahr, durch die Interaktion mit Christus, Bräutigame und Ehemänner zu einer göttlichen Autorität zu erhöhen, muss m.E. angesichts der Tatsache, dass es in der Geschichte so geschah, ernst genommen werden. Jedoch muss auch betont werden, dass die Interaktion zwischen „Christus“ und „Bräutigam“ in einer unauflösbaren Spannung steht, die vielmehr unsere Konzepte eines Bräutigams von Christus her in Frage stellen sollte. Dies betont McFague, die dafür plädiert, bei Metaphern stets die Zukunfts- bzw. Möglichkeitsperspektive im Blick zu haben und das, was ist, anhand dessen, was sein könnte, zu hinterfragen.⁹³ Denn jede Metapher, so Jüngel, geht über das Wirkliche hinaus in den Bereich des Möglichen ohne das Wirkliche zu übergehen.⁹⁴ Wie das Mögliche im Wirklichen schon angelegt, wenn auch nicht verwirklicht ist, so hängen Wirklichkeit und Metapher eng zusammen.

Ebenso geht Nelly Stienstra von der Rückwirkung religiöser Metaphern auf irdische Verhältnisse aus⁹⁵ und hält fest, dass es in metaphorischen Aussagen über Gott immer Eigenschaften gibt, die nur auf Gott und nicht auf den menschlichen Bereich zutreffen.⁹⁶ Darzustellen, welche Eigenschaften dies sind, wird Aufgabe des zweiten Teils dieser Arbeit sein.

Auch die Bezeichnung der Jungfrau als „Braut Christi“ kann die Lebenswirklichkeit verändern, indem durch die in der Metapher entstandene neue Sicht auf die Wirklichkeit auch die Selbstdeutung beeinflusst wird.⁹⁷ Die geweihte Jungfrau nimmt eine soziale Rolle ein,⁹⁸ die Bezeichnung als „Braut Christi“ begründet ein bestimmtes Verhalten. Denn wird Christus als Bräutigam beschrieben, so ist ein bestimmtes menschliches Verhalten als Antwort auf diesen Relationsbegriff impliziert.⁹⁹ Die als Geschlechterbeziehung klassifizierte Christuserfahrung wird so zum Maßstab des Handelns:¹⁰⁰

92 Vgl. Kos-Schaap: *Metaphors*, 259.

93 Vgl. McFague: *Speaking in Parables*, 58.

94 Vgl. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit*, 71. 100.

95 Vgl. Stienstra: *YHWH*, 25.

96 Vgl. Stienstra: *YHWH*, 24.

97 Vgl. Ricoeur: *Lebendige Metapher*, VII.

98 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 169.

99 Vgl. Kos-Schaap: *Metaphors*, 258.

100 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 99.

When the Bible calls God judge, king, father or husband it is, in the first instance, using the human known to throw light on the divine unknown, and particularly on God's attitude to his worshippers. But no sooner has the metaphor travelled from earth to heaven than it begins the return journey to earth, bearing with it an ideal standard by which the conduct of human judges, kings, fathers and husbands is to be assessed [...] Husbands must love their wives as Christ loved the church (Eph 5,25).¹⁰¹

Die Metapher strukturiert vergangene und gibt Orientierung für zukünftige Erfahrungen mit Christus,¹⁰² indem bestimmte Aspekte der Christusbeziehung hervorgehoben und andere außen vor gelassen werden.¹⁰³ Wie aber auch in 2. betont wurde, so sind diese beleuchteten Aspekte im Fall der Jungfrauenweihe Treue und daraus abgeleitet Keuschheit, was aber nicht zwingend so sein muss. Es konnte also zwar eine Erklärung für die Rückwirkung metaphorischer Ausdrücke auf ethisches Verhalten gefunden werden, doch konnte nicht festgestellt werden, welches ethische Verhalten jeweils konkret durch Metaphern generiert wird und warum.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass metaphorische Rede von Christus als Bräutigam und der geweihten Jungfrau als Braut Christi auf die Lebenswirklichkeit zurückwirken kann, weil

- a) der metaphorisch und der unmetaphorisch gebrauchte Begriff sowie der religiöse und der meist zwischenmenschlich gebrauchte Begriff in einer Spannung zueinander stehen, die die Wirklichkeit unter einem neuen Gesichtspunkt erscheinen lässt,
- b) dieser neue Gesichtspunkt die Wirklichkeit neu strukturiert und Erfahrungen neu einordnet,
- c) die Sprache eng mit der Wirklichkeit verbunden ist, ein Modell von Wirklichkeit entwirft und so neue Erfahrung ermöglicht und
- d) die Beschreibung religiöser Sachverhalte als Relationsbegriff durch ihren Vorbildcharakter auf menschliches Verhalten zurückwirkt.

Die metaphorische Verbindung von menschlichem und göttlichem Bereich ist durch die Inkarnation und den Kreuzestod begründet,¹⁰⁴ in denen Gott zutiefst Menschliches, das ihm scheinbar nicht entspricht, auf sich nimmt.¹⁰⁵ Die neue Wahrnehmung Gottes, die

¹⁰¹Caird: *The Language and Imagery*, 19; vgl. Stienstra: *YHWH*, 24.

¹⁰²Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 162f.

¹⁰³Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 18. 164.

¹⁰⁴Vgl. Jüngel: *Thesen*, 64.

¹⁰⁵Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 82.

dem Menschen aus Inkarnation und Kreuzestod erwächst, führt ihn zu einer neuen Wahrnehmung seiner selbst im Licht dieses Gottes.¹⁰⁶ Er wird auf mehr angesprochen als er wirklich ist,¹⁰⁷ nämlich auf das, was er sein kann. Daher ist in der Beschäftigung mit religiösen Metaphern nicht nur die Wirklichkeits-, sondern auch die Möglichkeitsdimension zu beachten. Denn religiöse Metaphern wirken auf die zwischenmenschliche Realität nicht ohne diese radikal mit der noch nicht verwirklichten Möglichkeit zu konfrontieren und so über die Wirklichkeit hinauszudeuten.

Zusammenfassung: Metapherntheoretische Grundlagen

In diesem Abschnitt wurden die Voraussetzungen für die weitere Beschäftigung mit der Braut- bzw. Bräutigamsmetapher geklärt. Abschließend ist festzuhalten, dass in den Metaphern „Christus ist Bräutigam“ und „die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ ein Sachverhalt durch einen anderen wahrgenommen wird. Die Spannung zwischen den einander gegenübergestellten Sachverhalten besteht einerseits in der Spannung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, andererseits zwischen transzendenten und immanenten Begriffen. Christus und die Jungfrau werden aufeinander bezogen, wodurch eine Wechselwirkung entsteht, die Wirklichkeit verändern kann. Sowohl die Rolle der Jungfrau innerhalb der Kirche und der Gesellschaft als auch ihre Identität werden vom Begriff „Braut Christi“ her strukturiert. Die Ehre, die einer geweihten Jungfrau in der katholischen Kirche zukommt, wirkt wiederum zurück auf Vorstellungen von einer idealen Braut. Andererseits prägen auch Vorstellungen einer idealen Braut die Ansprüche, die an eine geweihte Jungfrau herangetragen werden.

Ebenso wird Christus als Bräutigam betrachtet, was wiederum Erfahrungen in der Christusbeziehung strukturiert und die ideale Vorstellung eines Bräutigams prägen kann. Die Liturgie der Jungfrauenweihe mit Schleier, Ring usw. ist erklärbar, wenn Metaphern als eigentliche Rede gesehen werden, was dazu führt, dass die geweihte Jungfrau sich als eigentliche Braut versteht. In der Tradition wurden Schleier und Ring als strukturelle Ähnlichkeiten der geweihten Jungfrau mit einer eigentlichen Braut festgelegt.

Außerdem wurde beschrieben, warum der Bezug auf Christus, der in der Jungfrauenweihe explizit wird, gewisse ethische Forderungen mit sich bringt.

¹⁰⁶ Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 68.

¹⁰⁷ Vgl. Jüngel: *Thesen*, 64.

Nicht zuletzt muss in der Beschäftigung mit Metaphern die kritische Spannung von „ist“ und „ist nicht“ beachtet werden, denn sie warnt vor den Bildern, die sie anbietet. Es muss daher angesichts der wirklichkeitsverändernden Kraft von Metaphern darauf geachtet werden, dass die Brautmetapher nicht zu festen Rollenzuschreibungen führt.

II Christus als Bräutigam im Neuen Testament

In diesem Teil soll herausgearbeitet werden, wie die Vorstellung von Christus als Bräutigam das Verhältnis der Gläubigen zu ihm inhaltlich strukturiert. Die inhaltliche Prägung der Begriffe „Braut“ und „Bräutigam“ soll je nach Kontext erörtert werden.

Im Mittelpunkt der Analyse werden Mt 25,1–13 und die Offenbarung stehen, weil sie explizit und mehrmals in der Liturgie der Jungfrauenweihe zitiert werden. Sie haben Christus als erwarteten Bräutigam im Blick.

Einleitend sollen der Vollständigkeit halber auch andere Aspekte des Motivs behandelt werden: Die gegenwärtige und die appellativ-paränetische Perspektive. Die jeweiligen Texte können jedoch nicht so genau besprochen werden wie Mt 25 und die Offenbarung, da sie keine unmittelbare Bedeutung für die Besprechung der Liturgie in Teil III haben.

1. Christus als gegenwärtiger Bräutigam

1.1 Mk 2,18–22

In diesem Text wird Jesus mit der Frage konfrontiert, warum seine Jünger im Gegensatz zu den Jüngern des Johannes und der Pharisäer nicht fasten. Er begründet diese Praxis mit einem Bildwort:

19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν. 20 ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

(19 „Und Jesus sprach zu ihnen: 'Können etwa die Söhne des Brautgemachs fasten, während der Bräutigam bei ihnen ist? Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten. 20 Es werden aber Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen hinweggenommen wird, und dann werden sie fasten an jenem Tage.'“)

Die Unvereinbarkeit von Hochzeitsfreude und Fasten¹⁰⁸ wird abschließend durch zwei Worte von der Unvereinbarkeit des Alten und des Neuen¹⁰⁹ unterstrichen: Ein neuer Stoff gehört nicht auf ein altes Kleid und neuer Wein nicht in alte Schläuche.

Die Hochzeitsmetaphorik übersteigt hier den Erwartungshorizont, der normalerweise durch das Bildfeld „Hochzeit“ evoziert wird, einerseits durch die, wenn auch antithe-

¹⁰⁸Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 173; vgl. Ebner: *Jesus*, 193.

¹⁰⁹Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 177; vgl. Gnllka: *Das Evangelium nach Markus*, 116.

tische, Verbindung mit „Fasten“,¹¹⁰ andererseits indem von einer Hinwegnahme des Bräutigams die Rede ist.¹¹¹

Die Unvereinbarkeit von „Hochzeit“ und „Fasten“ wird bereits in Joel 2,15f suggeriert.¹¹² Das Bild der Hochzeit stellt die messianische Heilszeit dar.¹¹³

Der Bräutigam, dessen An- oder Abwesenheit über Fasten oder Nicht-Fasten entschieden, kann mit Jesus identifiziert werden.¹¹⁴

Der Semitismus¹¹⁵ „Söhne des Brautgemachs“ (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) bezeichnet die Gesamtheit der Hochzeitsgäste,¹¹⁶ in diesem Fall die Jünger. Wie in Mt 25,1–13 und Offb 19,9 werden Anhängerinnen und Anhänger Jesu als Hochzeitsgäste beschrieben.

Eine Braut wird wie in Mt 25,1–13 nicht erwähnt.

Die Metapher „Christus ist Bräutigam“ besagt hier, dass die Anwesenheit Christi mit der Anwesenheit der Heilszeit gleichzusetzen ist.¹¹⁷ Seine Gegenwart wird als Ausnahmezeit¹¹⁸ charakterisiert, die ein anderes Verhalten als vor und nach Jesu Anwesenheit impliziert. Jesus erhält als Bräutigam und damit als Grund und Bringer der Ausnahmezeit besondere Autorität, indem seine Jünger von der üblichen religiösen Praxis entbunden sind.

Es wird nicht wie in der Offenbarung eine eschatologische Hochzeit als Zielpunkt beschrieben, sondern die Hochzeit findet in der Gegenwart statt, während die Zukunft die Hinwegnahme des Bräutigams bedeutet. Das Kommende überbietet nicht die Gegenwart.¹¹⁹

Möglicherweise soll dieses Bildwort das Fasten der christlichen Gemeinde als Erinnerung an Jesu Tod beschreiben¹²⁰ und so erklären, warum die Gemeinde, die zur Zeit Jesu nicht fastete, diese Praxis nach seinem Tod wieder einführte.¹²¹

110Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 292.

111Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 175; vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 284; vgl. Ebner: *Jesus*, 184.

112Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 291f.

113Vgl. etwa Jes 61,10; 62,5; Mt 22,2ff; vgl. Ebner: *Jesus*, 195.

114Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 174; vgl. Winn: *Purpose*, 114; vgl. Ebner: *Jesus*, 184; vgl. Albertz: *Streitgespräche*, 9.

115Vgl. Jeremias: Art. *νύμφη*, 1096, Anm. 40; vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 286.

116Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 286; vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 173, Anm. 8; vgl. Gnllka: *Das Evangelium nach Markus*, 114.

117Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 173.

118Vgl. Pesch: *Markusevangelium*, 174.

119Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 291.

120Vgl. Gnllka: *Das Evangelium nach Markus*, 115; vgl. Schweizer: *Das Evangelium nach Markus*, 34; vgl. Ernst: *Johannes*, 25.

121Vgl. Branscomb: *The Gospel of Mark*, 54; vgl. Albertz: *Streitgespräche*, 9.

Eine andere Deutung wäre, statt zwischen gegenwärtiger Anwesenheit und zukünftiger Abwesenheit des Bräutigams, zwischen gegenwärtiger Anwesenheit des Bräutigams unter den Jüngern Jesu und gegenwärtiger Abwesenheit unter den Jüngern des Johannes und der Pharisäer zu unterscheiden. Die Anwesenheit des Bräutigams bestimmt dann die (Nicht-) Fastenpraxis der jeweiligen Gruppe.¹²² Diese Interpretation betont den Charakter des Streitgesprächs¹²³ zwischen zwei Gruppen.¹²⁴ Die Unterscheidung zwischen Gegenwart (ὅσον χρόνον; „solange“) und Zukunft (ἐλεύσονται; „es werden kommen“), die der Text eindeutig enthält, müsste jedoch auch in diese Interpretation einbezogen werden, indem auf die zukünftige Abwesenheit des Bräutigams auch unter den Jüngern Jesu hingewiesen wird.¹²⁵

Man könnte zusammenfassen: „[M]it Bräutigam kein Fasten, ohne Bräutigam Fasten“,¹²⁶ was sowohl die jeweilige Gruppe als auch die zeitliche Dimension betrifft.

1.2 Joh 3,22–30

Diese Perikope lässt Johannes den Täufer vor seinem Tod zum letzten Mal zu Wort kommen.¹²⁷ Seine Jünger treten an ihn mit der Feststellung heran, dass sich nun alle von Jesus taufen lassen, von dem Johannes zuvor Zeugnis abgelegt hat. Johannes antwortet, indem er die Konkurrenzsituation zugunsten Jesu auflöst und sich selbst zurücknimmt.¹²⁸ Dies tut er u.a. mit einem Bildwort: ὁ ἔχων τὴν νόμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται (V29: „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam: Der Freund des Bräutigams aber, der dabeisteht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. Nun ist diese meine Freude erfüllt.“).

Johannes gibt sich hier durch das possessive ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ („meine Freude“) selbst als Freund des Bräutigams zu erkennen.¹²⁹ Dessen Aufgabe ist es, als Brautführer die Braut dem Bräutigam zuzuführen.¹³⁰ Er konnte auch schon bei der Brautwerbung und Verlo-

¹²²Vgl. Ziesler: *Removal*, 192.

¹²³Vgl. zur genaueren Einordnung in diese Gattung: Albertz: *Streitgespräche*, 5–16.

¹²⁴Vgl. Becker: *Johannes*, 14: „In Mk. 2,18ff. stehen [...] Johannesjünger und Jesusjünger in Konkurrenz!“

¹²⁵Gegen Ziesler: *Removal*, 193, der die Ausblendung der zeitlichen Ebene als Werk des Evangelisten beschreibt.

¹²⁶Vgl. Albertz: *Streitgespräche*, 9.

¹²⁷Vgl. Thyen: *Johannesevangelium*, 231.

¹²⁸Vgl. Ernst: *Johannes*, 209.

¹²⁹Vgl. Strack/Billerbeck I, 500; vgl. Thyen: *Johannesevangelium*, 231; vgl. Müller: *Johannes*, 176.

¹³⁰Vgl. Thyen: *Johannesevangelium*, 230f.

bung beteiligt sein.¹³¹ Er ist außerdem für die Unterhaltung von Brautpaar und Gästen zuständig¹³² und soll im Falle einer Jungfernschaftsklage als Zeuge eintreten.¹³³ Der Brautführer freut sich mit dem Bräutigam, ist jedoch eindeutig von ihm unterschieden. Durch die Feststellung einer scheinbaren Selbstverständlichkeit, nämlich dass derjenige Bräutigam ist, der die Braut hat, wird angedeutet, dass hier ein Bildwort vorliegt, das mehr ausdrücken möchte als Informationen über die Rolle von Bräutigam und Brautführer zu geben. Johannes steht zwar in enger Verbindung zu Christus, der hier als Bräutigam erscheint, hat aber nicht dieselbe heilsgeschichtliche Rolle wie dieser.¹³⁴ Er ist nicht selbst Christus,¹³⁵ sondern gibt Zeugnis von ihm.¹³⁶ Oder anders gesagt: Er ist nicht das Licht, sondern gibt Zeugnis von ihm.¹³⁷ Die Vorstellung vom Brautführer führt die Reihe dieser Beschreibungen weiter: Der Brautführer ist nicht selbst Bräutigam, sondern soll die Braut zu diesem führen. Dieser auf verschiedene Weise ausgedrückte Sachverhalt ist Zentrum der johanneischen Darstellung Johannes des Täufers, dessen Person hinter seine Christusbotschaft zurücktritt.¹³⁸

Die Braut kann hier – abgeleitet von der alttestamentlichen Vorstellung Israels als Braut bzw. Ehefrau Gottes – als die messianische Heilsgemeinde verstanden werden.¹³⁹ Die Stimme des Bräutigams als Grund zur Freude ist ein Motiv, das eschatologische Erfüllung mitklingen lässt.¹⁴⁰

Die Rede des Johannes zeigt, dass dieser im Gegensatz zu seinen Jüngern keine Konkurrenzsituation gegeben sieht, weil er sich von vornherein in einer anderen Rolle als Jesus versteht. Seine Freude besteht nicht darin, selbst zu heiraten, sondern an der Freude des Bräutigams Teil zu haben. Die Vielzahl der Anhänger Jesu bestätigt nur, was Johannes von Anfang an beteuert: Die Überlegenheit Jesu, die dem Heilswillen Gottes entspricht.¹⁴¹

Sowohl Mk 2,18–22 als auch Joh 3,22–30 sehen Jesus in seinem irdischen Wirken als

131Vgl. Jeremias: Art. *νόμης*, 1094, 4f.

132Vgl. Theobald: *Das Evangelium nach Johannes*, 287.

133Vgl. Wengst: *Das Johannesevangelium*, 155.

134Vgl. Backhaus: *Jüngerkreise*, 103f. 111.

135Vgl. Joh 1,20.

136Vgl. Joh 1,15; Müller: *Johannes*, 162.

137Vgl. Joh 1,8.

138Vgl. Müller: *Johannes*, 178; vgl. Ernst: *Johannes*, 210.

139Vgl. Thyen: *Johannesevangelium*, 230; vgl. Theobald: *Das Evangelium nach Johannes*, 287; vgl. Jes 62,4f; Jer 2,2; 3,20; Ez 16,8ff; Hos 2,21; Zeph 3,17.

140Vgl. Jer 33,11 im Vergleich zu Jer 7,34; 16,9; 25,10; Bar 2,23; vgl. auch Offb 18,23.

141Vgl. Joh 1,15.20.27.30; 3,30; vgl. Müller: *Johannes*, 175.177.

Bräutigam und somit als Bringer einer besonderen Heilszeit,¹⁴² die einerseits spezielles Verhalten mit sich bringt, andererseits die heilsgeschichtliche Stellung des Johannes übersteigt.

Während bei Markus keine Braut erwähnt wird und die Anhänger Jesu als „Söhne des Brautgemachs“ und somit als Hochzeitsgäste beschrieben werden, sind die Jüngerinnen und Jünger Jesu bei Johannes als Braut in das Bildwort integriert. Sie sind dem Bräutigam unmittelbar zugeordnet, während Johannes als Freund des Bräutigams die Rolle des (speziellen) Gastes zugewiesen bekommt.

Die Rollen des Brautführers, des Bräutigams und der Braut kehren in 2Kor 11,2 wieder.

2. Appellativ-paränetische Implikationen

2.1 2Kor 11,1–4

Dieser Abschnitt ist Teil von Paulus' Abrechnung mit Konkurrenten,¹⁴³ die er οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2Kor 11,5; „Überapostel“) und ψευδαπόστολοι (2Kor 11,13; „Lügenapostel“) nennt. Es handelt sich möglicherweise um Prediger, die im Gegensatz zur paulinischen Kreuzestheologie eine „Theologie der Herrlichkeit“¹⁴⁴ vertreten.¹⁴⁵ Es ist ein apologetischer Text, in dem Paulus sein Vorrecht auf die Gemeinde untermauern möchte, weshalb er sich als eifernden¹⁴⁶ Brautführer¹⁴⁷ darstellt: ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζηλῶ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ (V2; „Denn ich eifere um euch mit göttlichem Eifer, denn ich habe euch einem Mann verlobt, um Christus eine reine Jungfrau zuzuführen“). Da sich die Rollen von Brautführer und Brautvater überschneiden können und Paulus auch an anderer Stelle als Vater der korinthischen Gemeinde erscheint,¹⁴⁸ könnte Paulus sich hier auch als Brautvater verstehen, der die Reinheit der Tochter überwacht.¹⁴⁹ Die Gemeinde erscheint hier wie in Joh 3,29

142Das Besondere der jesuanischen Heilsbotschaft gegenüber der des Johannes könnte als seine Gewissheit der bereits eingetretenen Realisierung des Heils beschrieben werden, die für Johannes noch aussteht; Vgl. Müller: *Johannes*, 65; vgl. Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, 194.

143Er ist Teil der sogenannten „Narrenrede“ in 2Kor 11,1–12,10, in der Paulus sich selbst rühmt und diesen Selbstruhm zugleich als Torheit bezeichnet, ihn aber angesichts seiner Konkurrenten für notwendig hält; vgl. zum Profil der Gegner: Barrett: *Paul's Opponents*; zum Begriff „Narrenrede“: Böttrich: *Narrenrede*, 135, Anm. 2.

144Vgl. Lang: *Die Briefe an die Korinther*, 336.

145Vgl. 2Kor 12,1–12; 10,1ff.

146Vgl. Ex 20,5f; 34,14; Dtn 5,9; 6,15; Ps 78,58.

147Vgl. Strack/Billerbeck I, 500; Jeremias: Art. *νόμω*, 1097, 36–38; Gnllka: *Epheserbrief*, 282: In der Besprechung zu Eph 5,27 wird auf die Rolle des Brautführers in 2Kor 11,2 verwiesen.

148Vgl. 1Kor 4,14f; 2Kor 6,13; 12,14.

149Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 315; vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 256.

als Braut und Christus als Bräutigam. Paulus übernimmt, wie in Joh 3,29 Johannes der Täufer, die Rolle des Brautführers bzw. -vaters. Durch das Bild des Brautvaters rückt er in die Nähe der Gemeinde, als Brautführer, der ein guter Freund des Bräutigams ist, wird er in die unmittelbare Nähe Christi gestellt. Indem nicht klar für eine Lesart entschieden werden kann, wird die Verbindung, die Paulus zwischen beiden herstellen möchte, betont.¹⁵⁰ Er hat die Gemeinde mit Christus verlobt, indem er sie zum Glauben an ihn bekehrt hat.¹⁵¹ Ob er sie in der Parusie¹⁵² bzw. beim Gericht¹⁵³ Christus als reine Jungfrau zuführen kann oder nicht, liegt nun am Verhalten der Gemeinde. Die eschatologische Vollendung steht noch aus.¹⁵⁴ Insofern handelt es sich hier um einen Appell, nicht einen anderen Christus als den von Paulus verkündigten anzunehmen.¹⁵⁵ Der von Paulus gepredigte Christus ist der eine Mann, dem die Gemeinde verlobt ist. Der von den sogenannten Überaposteln gepredigte Christus wäre ein anderer Mann, der jedoch nicht gleichwertig ist mit dem paulinischen Christus, da die paulinische Verkündigung aus einem besonderen Naheverhältnis entstand.

Die Konstellation ist dieselbe wie in Joh 3: Ein Brautführer führt die Braut, die Gemeinde, zu Christus, dem Bräutigam. Allerdings wird das Bildwort bei Johannes verwendet, um die Autorität Jesu gegenüber Johannes zu betonen, während im Zweiten Korintherbrief die Autorität der paulinischen Verkündigung gegenüber anderen Einflüssen verteidigt werden soll. Die Reinheit der jungfräulichen Gemeinde besteht in der Treue zu einer bestimmten Auslegung des Christus-Geschehens.¹⁵⁶

Auf Christus wird der Alleingeltungsanspruch Gottes gegenüber seinem Volk übertragen. Es ist göttlicher Eifer, mit dem Paulus für die Gemeinde kämpft, aber gerade diese Verbindung von göttlichem Eifer und Christusbeziehung bedeutet, dass diese mit der Gottesbeziehung identifiziert wird.¹⁵⁷ Die Gemeinde steht in Kontinuität zur Brautrolle Israels.¹⁵⁸ Ihre Verlobung mit Christus, die nicht von Anfechtungen ausnimmt, betont die Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Sie ist jedoch insofern,

¹⁵⁰Vgl. Gerber: *Krieg und Hochzeit*, 122f.

¹⁵¹Vgl. Delling: Art. *παρθένος*, 835, 20f.

¹⁵²Vgl. Lang: *Die Briefe an die Korinther*, 335.

¹⁵³Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 320.

¹⁵⁴Vgl. Gerber: *Krieg und Hochzeit*, 121.

¹⁵⁵Vgl. 2Kor 11,4.

¹⁵⁶Vgl. Offb 14,4: Auch hier kann reine Jungfräulichkeit als Metapher für Treue zu Christus verstanden werden; vgl. Delling: Art. *παρθένος*, 835, 15–18.

¹⁵⁷Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 318.

¹⁵⁸Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 316.

als auf die Verlobung die Hochzeit folgt, Garant für die eschatologische Erfüllung der göttlichen Verheißung.¹⁵⁹

Das Bild von der Gemeinde als Braut wird in Eph 5,21–33 weiterentwickelt.

2.2 Eph 5,21–33

In diesem Teil der Haustafel werden paränetische Aussagen über das Verhältnis von Mann und Frau mit dem Verhältnis von Christus und Gemeinde begründet. Die Unterordnung¹⁶⁰ der Frauen unter die Männer wird mit ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος (V23; „wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, er ist Retter des Leibes.“) begründet. Die Liebe der Männer zu den Frauen wird ausführlicher begründet:¹⁶¹ 25b καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 26 ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, 27 ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσιν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ’ ἵνα ᾦ ἁγία καὶ ἄμωμος. (25b; „wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben hat, 26 damit er sie heilige und er hat sie durch das Wasserbad im Wort gereinigt, 27 damit er die herrliche Gemeinde vor sich hinstelle, die keine Flecken oder Runzeln oder etwas dergleichen habe, sondern damit sie heilig und tadellos sei.“)

Das Motiv der Liebe Christi zur Gemeinde wird in Offb 1,5; 3,9.19 wiederkehren.

Das Motiv der Hingabe lässt an den Kreuzestod denken, der m.E. auch hinter Eph 5,2 steht,¹⁶² da dieser Vers auffallend ähnlich formuliert ist. Das Motiv des Opfertodes kehrt auch in Eph 1,7; 2,13.14.16 wieder. Liebe und Kreuzestod werden auch in Offb 1,5 verbunden. Zimmermann argumentiert, dass hier nicht der Kreuzestod gemeint sein kann, weil es ja gerade um die Analogie zur Ehe geht und von einem Ehemann wohl nicht eine Nachahmung des Martyriums Christi verlangt wird.¹⁶³ M.E. ist es jedoch gerade in einer Metapher angelegt, dass die Analogie zwischen dem Verhältnis von Christus und Gemeinde und Mann und Frau nicht nur vom „Ist“, sondern auch vom „Ist Nicht“ bestimmt ist. Die Hingabe Christi zur Gemeinde kann daher durchaus die des

159Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 321.

160Schnackenburg: *Epheser*, 252: „Durch die Art, wie Christus seine Stellung als 'Haupt' gegenüber der Kirche ausübt, ist eine unwürdige 'Unterordnung' ausgeschlossen [...] Wichtiger als die 'Unterordnung' ist die gegenseitige Hinordnung.“

161Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 384 sieht formal in dieser Ausführlichkeit und inhaltlich in der Forderung nach großem Einsatz des Mannes ein Aufbrechen traditioneller Rollenverhältnisse.

162Vgl. Halter: *Taufe*, 281; vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 254; vgl. Gnllka: *Epheserbrief*, 279.

163Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 367.

Ehemannes übersteigen. Außerdem wird die Analogie auch an anderer Stelle durchbrochen, weil der Ehemann nicht wie Christus in V23 als σωτήρ der Frau bezeichnet werden kann.¹⁶⁴

Die Hingabe Christi am Kreuz, die seine Liebe zur Gemeinde erweist, fordert vom Ehemann Hingabe im Leben.

Das Bild des Bades, das wohl auf die Taufe anspielt,¹⁶⁵ lässt Christus die fürsorgliche Rolle Gottes in Ez 16,9ff übernehmen.¹⁶⁶ Dieser erscheint im Gegensatz zu Joh 3 und 2Kor 11 nun selbst als Brautführer,¹⁶⁷ der die Braut zur Hochzeit vor sich hinstellt. Die aus dem Handeln Christi resultierende Reinheit der Braut, die in 2Kor 11 noch mit Christustreue identifiziert wurde, ist hier ästhetisch, nicht moralisch, zu verstehen, als aus der Christusrelation erwachsender Vorzug.¹⁶⁸ Die Gemeinde nimmt passiv an ihrer durch Christus verwirklichten Heiligung teil, die freilich zugleich einmaliger Akt,¹⁶⁹ nämlich Kreuzestod und Taufe, und Prozess, nämlich Aneignung der Taufe, ist.¹⁷⁰ Sie steht nicht mehr wie in 2Kor 11 in der Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Es wird nicht mehr die Zwischenzeit zwischen Verlobung und Hochzeit betont. Dies entspricht der präsentischen Eschatologie des Epheserbriefes,¹⁷¹ die trotzdem eine zukünftige Perspektive enthält.¹⁷² In der Aneignung der Taufe steht die Kirche noch in einem „Wachstums- und Reifungsprozess“¹⁷³, weshalb paränetische Abschnitte wie dieser nicht ihre Bedeutung verlieren.

164Vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 252. 253; vgl. Gnika: *Epheserbrief*, 279.

165Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 370; vgl. Tit 3,5; vgl. Halter: *Taufe*, 283; vgl. Kleinschmidt: *Ehefragen*, 73; vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 255; vgl. Gnika: *Epheserbrief*, 280.

166Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 351–353; vgl. Kleinschmidt: *Ehefragen*, 83; vgl. Gnika: *Epheserbrief*, 280.

167Vgl. Reicke: Art. *παρίστημι*, 839, 15–19; Halter: *Taufe*, 284; vgl. Gnika: *Epheserbrief*, 282.

168Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 374.

169Vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 263: Die Kirche wird im Epheserbrief „als eine im Opfertod konstituierte Größe, die seitdem und für immer der Erlösung teilhaftig ist und sich durch die Taufe immer neu Menschen eingliedert“ gesehen.

170Vgl. Schnackenburg: *Epheser*, 256; vgl. Halter: *Taufe*, 284.

171Vgl. besonders Eph 2,4–10; Schnelle: *Einleitung*, 360.

172Vgl. Witulski: *Gegenwart und Zukunft*, 237f; vgl. Wessels: *Eschatology*, 199f.

173Schnelle: *Einleitung*, 360.

Zusammenfassung: Zur Funktion der Brautmetapher in den besprochenen Texten

An der Besprechung der oben erwähnte Texte wird deutlich, dass eine Metapher bzw. ein Metaphernfeld auf vielfältige Weise eingesetzt werden kann und die jeweilige inhaltliche Füllung stark vom Kontext bzw. vom Bezug auf frühere Traditionen abhängt: In Mk 2 dient das Bildfeld in Jesu Munde dazu, die Gegenwart Jesu als Ausnahmezeit zu qualifizieren. Er ist als Bräutigam Träger dieser besonderen Zeit, die Gläubigen haben als Söhne des Brautgemachs an ihr Teil. Die Zukunft gerät im Hinblick auf die Abwesenheit Jesu als Trauerzeit in den Blick. Die Metapher wird hier eingesetzt, um spezielles religiöses Verhalten zu rechtfertigen (fasten oder nicht fasten). Zugleich werden Jesus und seine Anhänger als Teilnehmer einer auf besondere Weise qualifizierten Zeit innerhalb der bestehenden räumlichen Verhältnisse charakterisiert.

Joh 3 dient dazu, die Konstellation, die bereits in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben wird, deutlich zu machen: Johannes ist auf Jesus hingeordnet und muss zugleich hinter diesem zurückbleiben, was jedoch aufgrund des Hochzeitsbildes nicht als Anlass zum Ärgernis, sondern als Freude beschrieben wird. Die Heilsgemeinde als Braut wird zum ausschlaggebenden Kennzeichen des Bräutigams. In Jesus als dem Bräutigam ist die Heilszeit für Johannes gegenwärtig. Die Zukunft gerät lediglich in V30 in den Blick, wo es heißt, dass die Bedeutung des Johannes sinken, während die Anhängerschaft Jesu wachsen muss. Die Selbstverständlichkeit, mit der Bräutigam und Brautführer unterschieden werden, betont die heilsgeschichtliche Notwendigkeit dieses Verhältnisses zwischen Jesus und Johannes.

In 2Kor 11 suggeriert Paulus als Brautführer bzw. -vater zugleich ein Naheverhältnis zur Braut, der Gemeinde, und zum Bräutigam, Christus. Er steht beiden nahe, indem er zwischen beiden vermittelt. So gewinnt er gegenüber der Gemeinde Autorität. Die bildliche Spannung zwischen Verlobung und Hochzeit drückt die Spannung zwischen Heilsverheißung und -erfüllung, Gegenwart und Zukunft, aus, die wiederum die Mahnung zu Reinheit, also zu Treue gegenüber dem paulinischen Christus, begründet.

In Eph 5 dient die Metapher paränetischen Zwecken. Das vorherrschende Geschlechterverhältnis wird auf der Grundlage der Beziehung Christi zur Gemeinde hinterfragt. Die Liebe gilt als leitendes Element der Geschlechterbeziehung. Die Unterordnung der Frau unter den Mann erfolgt unter der Bedingung der Hingabe des Mannes an die Frau. Die

Zukunft gerät hier nicht in den Blick. Der Text bezieht sich vielmehr auf die vergangene Erlösungstat Christi, die sich immer wieder in der gegenwärtigen Erlösung der Gemeinde aktualisiert.

Die Brautmetapher stellt die enge Beziehung von Christus und Gemeinde dar, verbindet seine Charakterisierung zugleich mit Gottesvorstellungen aus dem Alten Testament und leitet aus der Basis der engen Christusbeziehung Forderungen und Feststellungen ab.

Nach dieser Einleitung in den neutestamentlichen Befund zur Metapher „Christus ist Bräutigam“ bzw. „die Gemeinde ist Braut“ sollen nun Mt 25,1–13 und die Offenbarung näher betrachtet werden.

3. Christus als erwarteter Bräutigam

3.1 Hochzeit und Gottesherrschaft in

Mt 25,1–13

Das Gleichnis in Mt 25,1–13, das in der Lutherbibel mit „Von den klugen und törichten Jungfrauen“ überschrieben ist, soll in diesem Abschnitt aus drei Gründen im Mittelpunkt stehen: Es zeigt einen speziellen Aspekt der Metapher „Christus ist Bräutigam“, nämlich die Verbindung der Parusie mit dem Gottesreich. Die Wirkung der Metapher wird durch die metaphorische Gattung des Gleichnisses verstärkt, was vielleicht auch ein Grund für dessen große Wirkungsgeschichte¹⁷⁴ ist. Der Bezug auf das Gleichnis spielt eine wichtige Rolle in der Liturgie zur Jungfrauenweihe.

Eine Analyse des Gleichnisses aus gattungsspezifischer, inhaltlicher und intertextueller Perspektive soll zu einer Darstellung Christi als Bräutigam in diesem Gleichnis führen. Im Hinblick auf die Jungfrauenweihe soll auch die Rolle der Jungfrauen beleuchtet werden.

3.1.1 Übersetzung

1 Dann wird das Himmelreich zehn Jungfrauen gleichen, die ihre Lampen nahmen und hinausgingen, um dem Bräutigam zu begegnen.

2 Fünf aber von ihnen waren töricht und fünf klug.

3 Die törichten nahmen also ihre Lampen, aber nahmen kein Öl mit sich.

4 Die klugen aber nahmen mit ihren Lampen in Gefäßen Öl mit.

¹⁷⁴Ein breites Bild dieser Wirkungsgeschichte zeichnet: Körkel-Hinkfoth: *Parabel*.

- 5 Als sich aber der Bräutigam Zeit ließ, waren alle eingenickt und schliefen.
- 6 Aber mitten in der Nacht entstand ein Geschrei: „Siehe, der Bräutigam, kommt heraus, ihm entgegen!“
- 7 Da standen alle jene Jungfrauen auf und brachten ihre Lampen in Ordnung.
- 8 Aber die törichten sagten zu den klugen: „Gebt uns von eurem Öl, denn unsere Lampen verlöschen.“
- 9 Es antworteten aber die klugen, indem sie sagten: „Nein, es wird uns und euch nicht genügen: Geht vielmehr hin zu den Händlern und kauft für euch selbst.“
- 10 Als sie aber weggingen, um zu kaufen, kam der Bräutigam und die bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit und die Türe wurde geschlossen.
- 11 Später aber kamen die übrigen Jungfrauen und sprachen: „Herr, Herr, öffne uns!“
- 12 Aber er antwortete ihnen und sprach: „Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht.“
- 13 Wacht nun: Ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.

3.1.2 Das Gleichnis als Metapher

Es herrschen verschiedene Meinungen, ob es sich bei Mt 25,1–13 um ein Gleichnis oder eine Allegorie handelt.¹⁷⁵ Ich würde es jedoch aufgrund der Einleitungsformel *Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* [...] (V1; „Dann wird das Himmelreich gleichen [...]“) und da ein ungewöhnlicher Einzelfall unter vornehmlicher Verwendung des Aorist narrativ entfaltet wird,¹⁷⁶ als Gleichnis, genauer als Parabel,¹⁷⁷ bezeichnen. Einzelne Erzählelemente können eine geprägte metaphorische Bedeutung haben. Sie gewinnen aber nur in Verbindung mit der ganzen Erzählung Bedeutung. Nicht jedes Element ist für sich eine eigene zu deutende Aussage wie in der Allegorie.¹⁷⁸

Innerhalb neuerer Metapherntheorien kann jedes sprachliche Bild als Metapher bezeichnet werden.¹⁷⁹ Das Gleichnis wäre dann eine „narrativ entfaltete Metapher“.¹⁸⁰

Das Hauptanliegen von neutestamentlichen Gleichnissen ist es, das Gottesreich abzubilden.¹⁸¹ In diesem Anliegen gleichen sie der Struktur einer Metapher, indem sie

175Vgl. Donfried: *Allegory*, 415: Er nennt Jeremias, der das Gleichnis dem historischen Jesus zuordnet, Dodd, der es als Parabel versteht und Bultmann, der es als Allegorie bezeichnet.

176Vgl. Söding: *Gleichnisse*, 93.

177So auch bei Jülicher: *Gleichnisreden*, 448.

178Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 70; vgl. Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, 292.

179Vgl. Söhngen: *Analogie und Metapher*, 76; vgl. Weinrich: *Sprache*, 277.

180Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, 296.

181Vgl. Söding: *Gleichnisse*, 101; vgl. Weder: *Gleichnisse*, 60.

aussagen: „A gleicht B“, wobei A für das Gottesreich steht und B für die ganze Erzählung, die folgt.¹⁸² Das „Gleicht“ kann mit dem metaphorischen „Ist“ verglichen werden, das zugleich für „ist wie“ und „ist nicht“ steht. Wie in Teil I beschrieben, entsteht so eine Spannung: Die Gottesherrschaft wird von der Erzählung her verstanden und doch sind beide verschieden. Da das Gleichnis in erster Linie auf das Gottesreich bezogen ist, ergeben sich Spannungen zwischen der Alltagserfahrung und dem Dargestellten.¹⁸³ Man könnte auch mit der in Teil I beschriebenen Theorie von Harald Weinrich sagen, dass die Determinationserwartung der Hörerinnen und Leser nicht erfüllt wird.¹⁸⁴ In Mt 25,1–13 ist etwa die Verspätung des Bräutigams¹⁸⁵ und das Verschließen der Türe¹⁸⁶ ungewöhnlich. Auch die Tatsache, dass viele Zusammenhänge nicht erläutert werden, lässt darauf schließen, dass der Fokus des Gleichnisses nicht auf der Darstellung einer gewöhnlichen Hochzeitsfeier liegt. Die Leserin erfährt nicht, wo die Braut ist, von wo der Bräutigam wohin geht, wo die Jungfrauen warten, warum sich der Bräutigam verspätet. Sobald der Leser anhand dieser Spannungen merkt, dass es sich nicht um eine gewöhnliche Hochzeitsfeier handelt, sucht er nach einer anderen Sinnenebene. Die Irritation kann durchaus theologisch verstanden werden, denn es wird einerseits die Gottesherrschaft durch Analogien zur Lebenswelt beschrieben, andererseits wird ihre ganze Wirklichkeit durch das metaphorische „Ist Nicht“ verschleiert.¹⁸⁷ So wird zwar die Nähe des Gottesreiches erfahrbar, doch zugleich ist auf seine noch ausstehende Vollendung im Eschaton hingewiesen.¹⁸⁸ Die Leserin kann sich einerseits mit der ihr nahen Lebenswelt identifizieren, andererseits entsteht durch die metaphorische Spannung Distanz.¹⁸⁹

Doch wie steht es um die Metapher „Christus ist Bräutigam“? An keiner Stelle im vorliegenden Gleichnis wird explizit der Bräutigam mit Christus identifiziert.

M.E. ist dennoch davon auszugehen, dass Christus mit dem Bräutigam gemeint ist:

182Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 61 drückt dasselbe mit anderer Terminologie aus: Subjekt und Prädikat sind durch eine Kopula verbunden; in Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, 308, wird ebenso mit „A est B“ das Verhältnis von Gottesreich und Erzählung beschrieben.

183Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 61.

184Vgl. Weinrich: *Sprache*, 320.

185Vgl. Luz: *Matthäus*, 471.

186Vgl. Luz: *Matthäus*, 473; vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 47.

187Vgl. Söding: *Gleichnisse*, 113.

188Vgl. Söding: *Gleichnisse*, 114.

189Vgl. Söding: *Gleichnisse*, 116.

Zum einen wird der Bräutigam zweifach mit κύριε (V11; „Herr“) angesprochen. Diese Anrede ist in der *Septuaginta* auf Gott bezogen,¹⁹⁰ doch ist schon bei Paulus belegt, dass diese innerhalb des Urchristentums auf Christus übertragen wurde.¹⁹¹ Außerdem ist die Verdoppelung der Anrede speziell matthäisch und verweist auf Mt 7,21f.¹⁹² Auch hier wird Christus zweimal mit κύριε angesprochen, auch hier bitten Menschen mit dieser Anrede um Einlass in das Himmelreich. Durch das Personalpronomen μοι ist die doppelte κύριε-Anrede eindeutig auf Christus bezogen: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν [...]. (Mt 7,21; „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen [...].“)

Zum anderen wird die für Jesus typische Formel¹⁹³ ἀμὴν λέγω ὑμῖν (V 12; „Wahrlich, ich sage euch“) hier dem Bräutigam in den Mund gelegt. Nur im Munde Jesu findet sich diese Formel in neutestamentlichen Schriften.¹⁹⁴

Zum Dritten ist die Vorstellung von Jesus als Bräutigam schon in 2Kor 11,2, Mk 2,19 und Mt 9,15 belegt. Matthäus greift also eine bereits existierende Tradition auf, die doch gegenüber dem Alten Testament neu ist, denn im Hintergrund der Rede von Christus als Bräutigam steht die alttestamentliche Vorstellung von Gott als Bräutigam, der treu seinen Bund mit Israel hält.¹⁹⁵

Indem hier die Metapher auf Christus übertragen wird, erhält dieser göttlichen Status. Er ist es, der als Bräutigam durch seine Wiederkunft in eine eschatologische Freudenzeit (γάμος, V10; „Hochzeit“) führt¹⁹⁶ und somit eine göttliche Aufgabe übernimmt, denn die endzeitliche Vollendung war im Alten Testament Gott vorbehalten. Er galt als (endzeitlicher) König.¹⁹⁷ Der von ihm eingesetzte messianische König ist gegenwärtiger, sterblicher Stellvertreter der zukünftigen Vollendung Gottes.¹⁹⁸ Durch eine Herrschaft, die von Gerechtigkeit und Frieden geprägt ist, soll er die Heilszeit irdisch veranschaulichen.¹⁹⁹ Der Messias wird im Alten Testament an keiner Stelle als Bräutigam beschrie-

190Vgl. Foerster: Art. κύριος, 1081, bes. 24–38.

191Vgl. etwa 1Kor 1,2; 16,22; vgl. Foerster: Art. κύριος, 1087–1092; Mehr zum κύριος-Titel in: Hahn: *Christologische Hoheitstitel*, 67–132.

192Vgl. Gnllka: *Matthäusevangelium*, 348.

193Vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 47, Anm. 7; vgl. Charles: *Garnishing*, 9.

194Vgl. Mt 26,21; Mk 9,41; Lk 12,44; Mt 26,23; Lk 4,24; Mk 3,28 uvm; vgl. Luz: *Matthäus*, 477.

195Vgl. Hos 2,18.21f; Ez 16,7ff; Jes 54,4ff; 62,5 u.a.

196Vgl. Stauffer: Art. γαμέω, 652, 21–26.

197Vgl. Jes 24,23; Sach 14,16f; 1Kön 22,19 u.a.

198Vgl. 2 Sam 7,12; Sach 4,6–11; Sach 6,9–15 u.a.; Rad: Art. βασιλεύς, 564, 39f.

199Vgl. Jes 9,5f.

ben.²⁰⁰ Indem Christus hier als Bräutigam bezeichnet wird, steht er in Spannung zum alttestamentlichen göttlichen Bräutigam. Außerdem besteht zwischen ihm und einem rein menschlichen Bräutigam eine metaphorische Spannung, denn sowohl sein spätes und unvermittelter Erscheinen mitten in der Nacht als auch seine Härte im Umgang mit einem Teil der Gäste müssen im Bezug auf das Himmelreich verstanden werden. Die für das Gleichnis wie die Metapher typische Spannung zwischen dem Gottesreich und der Erzählung lässt sich vielleicht durch die Textpragmatik erklären: Möglicherweise soll das Hören des Gleichnisses dazu führen, dass im Himmelreich niemand vor verschlossenen Türen steht. Gleichnisse wollen im Hörer eine Reaktion hervorrufen, wodurch indirekt betont wird, dass das Kommen des Gottesreiches auch an der Beteiligung der Menschen hängt.²⁰¹ Indem Christus im Gleichnis mit menschlichen Kategorien beschrieben wird, verändert sich auch der Blick auf aktuelles menschliches Verhalten. Die Wirklichkeit wird unter dem Aspekt des bereits angebrochenen Gottesreiches gesehen und verändert. Obwohl von der Zukunft erzählt wird (Τότε ὁμοιωθήσεται [...], V1; „Dann wird gleichen[...]“, V1), geht es um eine Veränderung der Gegenwart.²⁰² Durch die Warnung vor der im Gleichnis erzählten Zukunft soll die Gegenwart verändert werden, sodass wiederum die Zukunft anders ausgeht.

Die abschließende Aufforderung γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν (V13; „Wacht nun: Ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.“) könnte, wenn man von einer Vorstufe des Gleichnisses ausgehen möchte, matthäische Redaktion sein, da sie das Gleichnis in den Kontext von zwei anderen Warnungen angesichts der Parusie stellt.²⁰³ Diese These wird bei Hans Weder mit der Aussage untermauert, dass die Aufforderung zu wachen nicht zum Rest des Gleichnisses passt, weil ja auch die klugen Jungfrauen schlafen.²⁰⁴ Ich halte es jedoch für sinnvoller, die Spannung als Herausforderung für die Interpretation zu sehen, denn auch ein späterer Redaktor hätte gemerkt, wenn er etwas Unpassendes geschrieben hätte. Es gilt also nicht, herauszufinden, warum V13 nicht passt, sondern welche Interpretation des Gleichnisses ihn als passend voraussetzen würde. Die Tatsache, dass zum Abschluss οὐκ οἴδατε τὴν

200Vgl. Jeremias: Art. *νόμῳ*, 1094, 36f.

201Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 65.

202Vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 54.

203Vgl. Mt 24,42–44.45–51.

204Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 240.

ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν (V13; „Ihr wisst weder den Tag noch die Stunde“), der auch ohne Parusiegedanken auf die göttliche Vollendung anspielen könnte, von späteren Handschriften ἐν ἡ ο υιοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐρχεται („an dem der Menschensohn kommt“) hinzugefügt wurde,²⁰⁵ könnte dafür sprechen, dass das Gleichnis, wenn nicht ursprünglich, so von der Gemeinde oder Matthäus, auf die Parusie hin gedeutet und als Mahnung zur Bereitschaft angesichts der Parusieverzögerung verstanden wurde.²⁰⁶

3.1.3 Inhaltliche Analyse

Das Gleichnis in Mt 25,1–13 soll nun vor allem im Hinblick auf die Rolle des Bräutigams und der Jungfrauen untersucht werden.

Der Fokus des Gleichnisses liegt auf den Jungfrauen, die während der ganzen Handlung präsent sind. Als Hochzeitsgäste und Freundinnen der Braut, die den Bräutigam empfangen²⁰⁷ und sich so als heiratsfähige Frauen präsentieren sollen,²⁰⁸ sind sie in diesem Text das Gegenüber des Bräutigams. Es wird keine Braut erwähnt, was möglicherweise einige Lesarten hervorbrachte, die dieser Lücke abhelfen sollten.²⁰⁹ Die kürzere Lesart (ohne νόμφη) ist allerdings besser bezeugt.²¹⁰ Außerdem ist sie die *lectio difficilior*, weil sie keine erwarteten Informationen über die Braut enthält und auch in V5.6 ist keine Rede von einer Braut. Der Bräutigam ist handlungsbestimmend,²¹¹ obwohl die Jungfrauen und ihr Verhalten im Vordergrund stehen,²¹² denn sein Handeln lenkt die Erzählung auch in seiner Abwesenheit.

Das Gleichnis kann mit Fokus auf den Bräutigam dreigeteilt werden: Die Verse 1–5 sind von der Erwartung des Bräutigams geprägt, die Verse 6–9 von seinem Herankommen, die Verse 10–13 von seinem Ankommen.²¹³ Dem korrespondiert das Verhalten der Jungfrauen. Zunächst wird die Unterscheidung in kluge und törichte eingeführt und die Zeit des Wartens beschrieben. In V6 werden sie angesichts der Nachricht vom Heran-

205Diese sind: Dritter Korrektor des Codex Ephraemi, Ferrar-Gruppe, die Minuskeln 579 und 700, die Korrektur der Minuskel 1424, Mehrheitstext und Einzelhandschriften der Vulgata.

206Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 248.

207Vgl. Jeremias: Art. νόμφη, 1093, 23–25.

208Vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 44.

209Diese sind: Codex Bezae Cantabrigiensis, Codex Koridethian, Lake-Gruppe, wenige weitere griechische Handschriften, alle lateinischen Handschriften, einige syrische Überlieferungen und die mittelägyptische Überlieferung.

210Durch die Codices Sinaiticus, Vaticanus, Regius, Washingtonianus, Dublinensis, die Majuskel 0249, die Ferrar-Gruppe, die Minuskel 33 und den Mehrheitstext.

211Vgl. Weder: *Gleichnisse*, 243.

212Vgl. Luz: *Matthäus*, 467.

213Vgl. Gnlika: *Matthäusevangelium*, 347.

kommen des Bräutigams aktiv, ab V10 bekommen sie die Konsequenzen ihres Handelns zu spüren.

3.1.3.1 Die Jungfrauen

Diese Struktur enthält schon einen Hinweis darauf, warum die Jungfrauen ohne Ölvorrat als $\mu\omega\rho\alpha\iota$ (V2; „töricht“) bezeichnet werden. Es entsprechen einander jeweils:

Bräutigam	Kluge Jungfrauen	Törichte Jungfrauen
Wird erwartet	Haben Öl dabei, warten, schlafen	Haben kein Öl dabei, warten, schlafen
Kommt heran	Bereiten sich vor, gehen entgegen	Kaufen Öl
Kommt an	Sind bereit, nehmen an der Hochzeit teil	<i>Aktiv:</i> Bitten um Einlass <i>Passiv:</i> Verschlussene Tür, Urteil

Weil die törichten Jungfrauen in der Zeit des Wartens kein Öl haben und trotzdem schlafen, müssen sie, während der Bräutigam herankommt, Öl kaufen, was dazu führt, dass sie im entscheidenden Moment abwesend sind, den Bräutigam nicht gebührend empfangen und ihr Urteil in Form der verschlossenen Türe und den Worten $\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa\ \text{o}\ddot{\iota}\delta\alpha\ \text{\text{v}}\mu\alpha\zeta$ (V12; „Ich kenne euch nicht.“) passiv empfangen müssen.

Immer wieder wird betont, dass der Fehler der törichten Jungfrauen nicht das Schlafen sein kann, weil auch die klugen Jungfrauen schlafen.²¹⁴ M.E. ist aber gerade das Schlafen der Fehler, weil die törichten Jungfrauen statt zu schlafen für Ölvorrat hätten sorgen müssen. Sie hätten die Zeit des Wartens nützen sollen, um nachzuholen, wofür die klugen Jungfrauen bereits im Vorfeld gesorgt haben. Daher kann nun auch erklärt werden, warum der abschließende Ruf zur Wachsamkeit nicht unpassend ist.

Es wird verschiedenes Maß angelegt: Für die klugen Jungfrauen ist es kein Fehler, zu schlafen, für die törichten schon, denn diese werden von der plötzlichen Ankunft des Bräutigams überrascht. Oder anders gesagt: Für die, die immer den Willen Gottes tun, ist der ungewisse Zeitpunkt der Parusie keine Bedrohung.²¹⁵ Die Zeit des Wartens auf die Parusie soll kein leeres Warten sein, das Bemühen um das dem Willen Gottes entsprechende Leben soll nicht erschaffen angesichts der Parusieverzögerung.²¹⁶

Dies muss allerdings noch genauer dargestellt werden, denn was verbindet den Ölvorrat

²¹⁴Vgl. etwa: Schottroff: *Gleichnisse*, 50.

²¹⁵Vgl. Luz: *Matthäus*, 486.

²¹⁶Vgl. Mt 24,45–51; Mt 24,40–44; Lk 12,35–48.

mit dem Tun des göttlichen Willens?

Die Unterscheidung von Weisem und Narr ist ein weisheitliches Motiv²¹⁷ und hängt mit der Unterscheidung von Gerechtem und Gottlosem zusammen. Gottlos und töricht ist, wer nicht das Gesetz befolgt. Klugheit und Gerechtigkeit gehören zusammen.²¹⁸ Die *Septuaginta* übersetzt zwar verschiedene hebräische Begriffe für „töricht“ in der Weisheitsliteratur mit ἄφρων statt mit dem in Mt 25 verwendeten μωρός, doch kann zwischen diesen synonymen Begriffen nicht klar unterschieden werden.²¹⁹

Eine Rezeption weisheitlicher Tradition durch Matthäus in unserem Gleichnis ist nicht unwahrscheinlich, denn im Matthäus-Evangelium finden sich zahlreiche Anspielungen auf weisheitliche Texte,²²⁰ aber auch direkte Zitate.²²¹ Psalmen untermauern vorwiegend christologische Aussagen,²²² jedoch finden sich auch einige Anspielungen auf Texte der Weisheitsliteratur in ethischen Kontexten.²²³

Die Übernahme von Motiven aus der Weisheitsliteratur an anderen Stellen bei Matthäus sowie die inhaltliche Ähnlichkeit sprechen dafür, dass Spr 13,9 zur Deutung unseres Gleichnisses beitragen kann:²²⁴ אֹרֶזְהֵי־צְדִיקִים יִשְׂמַח וְנֵר רְשָׁעִים יִכָּרֵךְ („Das Licht der Gerechten brennt fröhlich; aber die Leuchte der Gottlosen wird verlöschen.“²²⁵).

Da hier jemand, dessen Licht verlöscht, als gottlos bezeichnet wird, liegt nahe, dass auch in Mt 25 mit μωρός und φρόνιμος nicht „dumm“ und „intelligent“, sondern „gottlos“ und „gerecht“ gemeint ist.²²⁶ Dies kann mit folgendem Schema verdeutlicht werden:

- Gottlos ist, wessen Lampe ausgeht (Spr 13,9).
- Töricht ist, wessen Lampe ausgeht (Mt 25).
- Töricht ist, wer gottlos ist (Spr 8).

Wenn also die Jungfrauen, deren Lampen ausgehen, als töricht bezeichnet werden, schwingt eine Tradition mit, die Torheit auf Gottlosigkeit zurückführt.

217Vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 46.

218Vgl. Spr 8,1–21.

219Vgl. Bertram: Art. *μωρός*, 838, 34f, Anm. 9.

220Vgl. Ps 130,8 und Mt 1,21; Spr 20,22 und Mt 5,39; Hiob 32,19 und Mt 9,17 uvm.

221Vgl. Prov 24,12 und Mt 16,27; Ps 91,11 und Mt 4,6; Ps 78,2 und Mt 13, 35 uvm.

222Vgl. Ps 118,22 und Mt 21,42; Ps 110,1 und Mt 22,44; Ps 42,6 und Mt 26,38; Ps 2,7 und Mt 3,17 uvm.

223Vgl. Ps 112,10 und Mt 8,12; Ps 24,4 und Mt 5,8; Spr 14,21 und Mt 5,7; Spr 20,22 und Mt 5,39; Spr 24,12 und Mt 16,27 uvm.

224Vgl. Gnllka: *Matthäusevangelium*, 353.

225Vgl. auch Hiob 18,5.

226Vgl. Bertram: Art. *μωρός*, 847, 14–16.

Diese Tradition weist sogar über die Weisheitsliteratur hinaus. Denn an anderen Stellen, in denen der Abfall von Gott als Torheit beschrieben wird, übersetzt die *Septuaginta* נבל oder סבל mit μωρός: In Dtn 32,5f ist das Volk töricht, das gegen Gott sündigt, in Jes 32,5f ist derjenige ein Narr, der falsch von Gott redet und gottlos handelt.²²⁷ Nicht nur die Weisheitsliteratur, sondern auch diese Stellen verbinden folglich gottloses Verhalten mit Torheit.

Die Unterscheidung von φρόνιμος (V2; klug) und μωρός (V2; töricht) findet sich innerhalb des Matthäus-Evangeliums auch am Ende der Bergpredigt,²²⁸ wo der Akzent auf das Tun des Gehörten gelegt wird:

Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν [...] καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτούς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ὠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον

(Mt 7,24.26; „Darum, wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels baute [...] Und wer diese meine Rede hört und tut sie nicht, der gleicht einem törichten Mann, der sein Haus auf Sand baute.“).

Auch hier ist also klug, wer den Willen Gottes tut. In Mt 24,45–51 ist der Knecht klug, der auf den Willen seines Herren ausgerichtet ist. Dieser Zusammenhang lässt auf eine matthäische Rezeption der Weisheitsliteratur schließen.

Wie die Erwähnten Stellen im Alten Testament, so impliziert auch Matthäus mit den Worten μωρός und φρόνιμος Gottlosigkeit und Gerechtigkeit. Die klugen Jungfrauen sind daher diejenigen, die durch ihr gottgefälliges Verhalten auf die Parusie vorbereitet sind.

Es genügt nicht, dass die törichten Jungfrauen Teil der Gemeinde sind, die auf die Parusie wartet, und dass sie durch ihr zweimaliges κύριε-Rufen ihre Zugehörigkeit zu Christus ausdrücken, denn die Berufung auf Jesu Namen muss vom Tun des göttlichen Willens, wie er durch Jesus verkündigt wurde, begleitet sein, um erhört zu werden: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (Mt 7,21; „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel.“) Dies entspricht matthäischer Theologie, die davon ausgeht,

²²⁷Vgl. Bertram: Art. μωρός, 838, 40–50.

²²⁸Vgl. Gnllka: *Matthäusevangelium*, 353.

dass die alleinige Zugehörigkeit zur Gemeinde nicht ausreicht, da die Gemeinde als *corpus permixtum*²²⁹ verstanden wird und erst im Gericht zwischen Gut und Böse getrennt wird.²³⁰ Die Trennung von Gerechten und Gottlosen aufgrund der Lebensweise wird besonders am Ende der Endzeitrede betont, deren Teil unser Gleichnis ist.²³¹

Das Verhalten der törichten Jungfrauen könnte unter Einbezug der angeführten Parallelen als Zuwenig an Einsatz für die „δικαιοσύνη πλεῖον“ (Mt 5,20; „bessere Gerechtigkeit“), die bei Matthäus zentral ist, gedeutet werden. Es reicht eben nicht, bei der Hochzeit anwesend zu sein, der Bräutigam muss auch gebührend empfangen werden.

Dieser Gedanke verbindet unser Gleichnis mit Mt 22,1–14, wo es auch um eine Hochzeit geht, aber keine Braut erwähnt wird. Stattdessen sind die Gäste und der Vater des Bräutigams die Akteure. Nachdem die geladenen Gäste nicht kommen, werden πονηρούς [...] καὶ ἀγαθοὺς (V10; „Böse und Gute“) eingeladen und einer, der kein hochzeitliches Gewand trägt, wird brutal hinausgeworfen. Das Gleichnis endet mit πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (V14; „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.“). Auch hier wird die Gemeinde als *corpus permixtum* beschrieben, denn die Zugehörigkeit zur Gemeinde allein stellt noch keine Heils-sicherheit dar. Es reicht nicht für das Himmelreich, eingeladen zu sein, sondern die angemessene Kleidung ist letztlich ausschlaggebend und da die Einladung jederzeit kommen kann, sollte man immer das richtige Gewand tragen (die Gäste werden direkt von der Straße geholt²³²). Das Gleichnis von der königlichen Hochzeit läuft also auf denselben Grundgedanken hinaus: Die ethische Bereitschaft für das Gottesreich, die ein ständiger Zustand sein sollte.

Wie das mangelnde Öl, so scheint auch das Fehlen des hochzeitlichen Gewandes eine Nebensächlichkeit, die eigentlich nicht so harte Konsequenzen haben müsste. Doch ist gerade das ein wichtiger Punkt matthäischer Theologie: Es kommt auf das „Tüpfelchen“²³³ (Mt 5,18; κεράια) an. Wer Jesus nachfolgen will, muss „bessere Gerechtigkeit“ üben „als die Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mt 5,20; τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων) und mehr tun als nur die Brüder zu lieben, denn οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνικοι τὸ αὐτὸ

229Vgl. Luz: *Matthäus*, 485.

230Vgl. z.B. Mt 13,24–30.

231Vgl. Mt 25,21–46.

232Vgl. V10.

233So übersetzt Luther, andere Möglichkeiten wären: „Haken“ oder „Strichlein“; vgl. Aland: *Wörterbuch*, 871.

ποιοῦσιν; (Mt 5,47; „Tun nicht dasselbe auch die Heiden?“) Die Tatsache, dass den Hohepriestern und Pharisäern im Gleichnis „Von den bösen Weingärtnern“ (Mt 21,33–46) metaphorisch das Reich Gottes genommen wird²³⁴ und anderen gegeben, die gute Früchte bringen (Mt 21,43; δοθήσεται ἔθναι ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς), bedeutet für die christliche Gemeinde eine Heilszusage, die zugleich mit mehr Verantwortung begründet wird. Der matthäische Jesus fordert viel, denn er geht davon aus, dass das gottgegebene Gesetz in der Auslegung Jesu erfüllbar ist:²³⁵ Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt 5,48; „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“).

Wieder geht es um Angemessenheit: Von den Jungfrauen wie von den Hochzeitsgästen in Mt 22 wird gefordert, die Vollkommenheit, die ihnen entgegengebracht wird, mit Vollkommenheit zu beantworten. Bereitschaft und Wachsamkeit stehen in Mt 25,1–13 in Zusammenhang mit dem konsequenten Tun des göttlichen Willens.

3.1.3.2 Der Bräutigam

Der Bräutigam kommt, nachdem er in seiner Abwesenheit die Handlung bestimmt hat, erst am Ende des Gleichnisses zu Wort. Er sagt zu den törichten Jungfrauen, die vor einer verschlossenen Türe stehen: οὐκ οἶδα ὑμᾶς (V12; „Ich kenne euch nicht.“) Die verschlossene Türe und die Bitte der Jungfrauen und die Antwort des Bräutigams werden im Folgenden zu untersuchen sein.

Ἐκλείσθη ἡ θύρα (V10; „Die Türe wurde verschlossen“) könnte als *passivum divinum* gedeutet werden.²³⁶ Dann wäre Gott derjenige, der die Tür verschließt und die Bitten der Ausgeschlossenen wären an seinen Sohn als Fürsprecher gerichtet, der sich jedoch nicht für sie einsetzt. Die verschlossene Türe kommt einem Urteil gleich, was auf das göttliche Gericht verweisen könnte, das in der matthäischen Endzeitrede angekündigt wird.

234Hier ist besonders die Führungsschicht im Blickfeld, die das ihr anvertraute Volk nicht auf den richtigen Weg leitet: Vgl. Foster: *Community*, 231f; vgl. auch: Luz: *Matthäus*, 226; vgl. Gielen: *Konflikt*, 210–231, bes. 230.

235Vgl. Luz: *Matthäus*, 556; vgl. Schnelle: *Theologie*, 417; Talbert: *Indicative* stellt in seinem Artikel dar, dass die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung 1. durch die Anwesenheit Gottes („Immanuel“; Mt 1,23) in Jesus gegeben wurde (525), 2. durch die Möglichkeit, sich durch die Anrufung des Namens Gottes in seine Wirksamkeit hineinzustellen (527), 3. durch Offenbarung (527), 4. durch Zugehörigkeit zu Jesus als dessen Schüler (530).

236Vgl. Mt 1,16 als Beispiel für göttliches Eingreifen, das im Passiv ausgedrückt wird; die passive Form steht im Gegensatz zur Parallelstelle Lk 13,25, wo der Hausherr die Türe verschließt und mit den Um-Einlass-Bittenden verhandelt; vgl. zum *passivum divinum*: Blass: *Grammatik*, § 130, 1, (107).

Das οὐκ οἶδα ὑμᾶς (V12; „Ich kenne euch nicht“) könnte einerseits ein Nicht-Kennen-Wollen beinhalten, was dann soviel bedeutet wie: ihr gehört nicht zu mir,²³⁷ andererseits ein Nicht-Erkennen, da die für das Erkennen notwendige Bedingung nicht gegeben ist (ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς; Mt 6,16.20; „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“²³⁸). Es genügt scheinbar nicht, Jesus als Herrn anzusprechen und ihn damit als solchen anzuerkennen, um von ihm gekannt zu werden.

Die doppelte κύριε-Anrede verweist auf Mt 7,21: Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς („Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! In das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel.“) Wer dieses Kriterium nicht erfüllt, wird mit den Worten: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν. (Mt 7,23; „Ich habe euch noch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!“) zurückgewiesen. Eine ähnliche Formulierung findet sich in Lk 13,27: οὐκ οἶδα [ὑμᾶς] πόθεν ἐστε· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας. („Ich kenne euch nicht; wo seid ihr her? Weicht alle von mir, ihr Übeltäter!“) Es fällt nun auf, dass in Mt 25,12 ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας fehlt. Entweder wird erwartet, dass die Leserin diesen Nachsatz mithört oder sein Fehlen schwächt das definitive Urteil ab. Auch die Drohung direkt im Anschluss in Lk 13,28 kommt bei Matthäus nicht vor. Ist es möglich, zu einem späteren Zeitpunkt doch ins Himmelreich zu gelangen?

Jedenfalls führt der Weg nicht an Jesus vorbei. Nur wenn er dem Öffnen der Türe zustimmt, wird sie geöffnet.²³⁹

Es ist nun auffällig, dass über das Erleben der Jungfrauen in diesem Gleichnis mehr gesagt ist als über den Bräutigam, der durch wenige aktive Schritte in die Handlung eingreift: Er lässt auf sich warten, er kommt, er ist da, er geht zur Hochzeit, er sagt: οὐκ οἶδα ὑμᾶς (V12; „Ich kenne euch nicht“). Dies könnte hervorheben, dass es hier vorwiegend um den Blickwinkel der Leserinnen geht, die sich angesprochen fühlen und ihr mögliches Fehlverhalten erkennen sollen. Der Bräutigam entscheidet über sie im Hintergrund – auf der Basis ihres Verhaltens ihm gegenüber.

²³⁷Vgl. Aland: *Wörterbuch*, 1128 (2.).

²³⁸Vgl. auch Offb 3,8: οἶδά σου τὰ ἔργα, ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἥνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν [...] („Ich kenne deine Werke. Siehe, ich habe vor dir eine Türe aufgetan, und niemand kann sie zuschließen.“).

²³⁹Vgl. Offb 3,7f.

Zusammenfassung: Christus als erwarteter Bräutigam. Die Jungfrauen als Wartende

Die Metapher „Christus ist Bräutigam“ charakterisiert diesen im vorliegenden Gleichnis als Bringer der Heilszeit, der schon freudig erwartet wird. Er kommt jedoch später als gedacht, was auf eine Verarbeitung der Parusieverzögerung hinweisen könnte. Am Ende führt er nur diejenigen, die ihn mit Fackeln empfangen haben, zur Hochzeit, die für die Vollendung der Heilszeit steht. Über diejenigen, die nicht für sein Kommen gerüstet waren, spricht er gleichsam ein Urteil, indem er behauptet, sie nicht zu kennen.

Sein Gegenüber ist nicht die Braut, sondern die Jungfrauen, also ein Teil der Hochzeitsgäste. Sie charakterisieren die Gemeinde als *corpus permixtum*, denn alle – törichte und kluge – sind zur Hochzeit eingeladen und erwarten den Bräutigam, doch als es um den Eintritt in das Reich Gottes, die Vollendung, geht, werden nur diejenigen eingelassen, die einerseits durch ihr Verhalten darauf vorbereitet sind, andererseits angemessen auf das, was ihnen entgegengebracht wird, antworten. Durch ihr Schlafen verpassen die törichten Jungfrauen den richtigen Moment, um Öl zu kaufen, was wiederum dazu führt, dass sie den Bräutigam nicht zur rechten Zeit empfangen können.

Das Gleichnis beschreibt in metaphorischen Kategorien das Himmelreich. Es geht um eine zukünftige Größe, die im Gleichnis und in der Verkündigung Jesu Gegenwart wird und dadurch die Gegenwart im Blick auf die Zukunft verändert. Diese veränderte Gegenwart könnte wiederum die im Gleichnis beschriebenen zukünftigen Ereignisse beeinflussen.

3.2 Das Lamm und die Braut in der Offenbarung

Dieser Abschnitt ist der Brautmetaphorik in der Offenbarung des Johannes²⁴⁰ gewidmet, in der Bildersprache eine wesentliche Rolle spielt.²⁴¹ Die Apokalypse spricht von eschatologischen Ereignissen in metaphorischer Form und *enthüllt* (ἀποκαλύπτειν) so einerseits Dinge, über die unmetaphorisch gar nicht gesprochen werden kann. Andererseits *verhüllt* sie diese gerade durch ihre rätselhafte Bildersprache, die nach einer Deutung durch die Leserin verlangt.²⁴²

Die Bildersprache der Apokalypse muss im Horizont ihrer Entstehungszeit verstanden werden:

Ich gehe davon aus, dass die Offenbarung zur Zeit Domitians entstand.²⁴³ Zu seiner Regierungszeit gab es aber keine flächendeckenden, institutionalisierten Christenverfolgungen.²⁴⁴ Die Zitate in 2,13; 6,9–11; 7,13–14 und 20,4 können auf vergangene Verfolgungen hinweisen²⁴⁵ oder auf Unterdrückung, die von lokalen Behörden ausging,²⁴⁶ 2,10–11; 11,7–9; 12,11; 16,6; 17,6; 18,24 und 19,2 auf erwartete Verfolgungen.²⁴⁷

Die Krise, die in der Apokalypse thematisiert wird, bestand in der Intensivierung des Kaiserkultes durch Domitian.²⁴⁸ In Ephesus etwa wurde ein Kaisertempel mit Kultbild errichtet.²⁴⁹ Die Teilnahme am Kaiserkult in den zahlreichen Tempeln Kleinasiens²⁵⁰ war eine Konvention, die – auch von Christen – nicht hinterfragt wurde.²⁵¹ Johannes hingegen sah im Kaiserkult Götzendienst, in dem der Satan am Werk war, und der daher

240Ich gehe mit Conzelmann: *Arbeitsbuch*, 392 davon aus, dass der Verfasser diesen Namen trug; vgl. auch Backhaus: *Vision*, 32; Aune: *Revelation*, 1 lässt die Entscheidung offen, ob es sich um ein Pseudonym handelt oder nicht.

241Vgl. zur Einordnung in die Gattung „Apokalypse“: Backhaus: *Vision*, 30–34; vgl. auch Aune: *Revelation*, lxxi–xc.

242Vgl. Jaroš: *Das Neue Testament*, 189; vgl. Frey: *Bildersprache*, 169. 177.

243Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2503; vgl. Strobel: Art. *Apokalypse*, 187, 37–42; vgl. Backhaus: *Vision*, 19; Aune: *Revelation*, lviii hingegen geht von verschiedenen Redaktionen, einerseits zur Zeit Neros, andererseits zur Zeit Domitians, aus.

244Vgl. Johns: *The Lamb*, 121; vgl. Schnelle: *Einleitung*, 565; vgl. Backhaus: *Vision*, 20; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2520.

245Vgl. Johns: *The Lamb*, 122.

246Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 565; vgl. Müller: *Offenbarung*, 41.

247Vgl. Johns: *The Lamb*, 122; vgl. Müller: *Offenbarung*, 260; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2519.

248Vgl. Schnelle: *Einleitung*, 563.

249Vgl. Müller: *Offenbarung*, 41; vgl. Schütz: *Offenbarung*, 19; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2514; vgl. Krabyll: *Imperial Cult*, 28.

250Vgl. Johns: *The Lamb*, 124.

251Vgl. Johns: *The Lamb*, 126.

früher oder später von Gott gerichtet würde.²⁵² Er sah im zunehmenden Druck zur Teilnahme am Kaiserkult eine Gefahr.²⁵³ Er wusste jedoch, dass die mit der Zugehörigkeit zu Christus begründete Fernhaltung vom Kaiserkult soziale²⁵⁴ und ökonomische²⁵⁵ Konsequenzen mit sich bringen würde, da sie als Gefahr für das Wohl des Reiches gesehen wurde: Die Einhaltung des wahren Kultes wurde als notwendig für das Wohl des Staates erachtet. Außerdem galt der Kaiserkult als Loyalitätskriterium diesem gegenüber und sollte die Einheit des römischen Reiches wahren.²⁵⁶

Johannes ahnte, dass eine strenge Abgrenzung zu den gesellschaftlichen Konventionen tödliche Verfolgung mit sich bringen könnte.²⁵⁷ Er tröstete seine Leser mit der Hoffnung, dass deren Schicksal selbst im Tod dem des Lammes entspräche²⁵⁸ und dass die Zugehörigkeit zu dessen Machtbereich letztlich über jede Gefahr und sogar über den Tod siegt. Johannes stellt durch seine metaphorische Rhetorik soziale Konventionen radikal in Frage und deutet die Welt von Gottes Herrschaftsbereich her neu. Dies geschieht in Form mehrerer Einzelberichte über die Endzeit, deren innerer Zusammenhang weniger durch die zeitliche Abfolge als durch ein Leitthema, wiederkehrende Figuren und Motive gegeben ist.²⁵⁹ Leitthema ist m.E. die erwartete Parusie,²⁶⁰ die zugleich die Gemeinde endgültig aus ihrer Drangsal erlösen und die Macht Gottes und Christi über die Geschichte erweisen soll.

Die wichtigste wiederkehrende Figur ist Christus, der auf vielerlei Weise metaphorisch beschrieben wird. Als Lamm ist er Bräutigam. Ihm ist das neue Jerusalem als Braut zugeordnet. Auf seiner Seite stehen die Mitglieder der Gemeinde, die bis zuletzt am Glauben festhalten und keine Kompromisse mit dem römischen System eingehen.²⁶¹

Auf der anderen Seite stehen teuflische Mächte wie der Satan, Isebel, der Drache, das

252Vgl. Johns: *The Lamb*, 127.

253Vgl. Johns: *The Lamb*, 153.

254Vgl. Johns: *The Lamb*, 127; vgl. Wengst: *Wie lange*, 63. 42; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2508. 2574.

255Vgl. Zur Zusammengehörigkeit von Kaiserkult und Wirtschaft vgl. Krabyll: *Imperial Cult*, bes. 29f.; vgl. auch Herz: *Kaiserkult*.

256Vgl. Müller: *Offenbarung*, 259; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2505.

257Vgl. Plinius d. J.: *Epistula X*, 96, 3, in: Kasten, 640. 642: „*confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus perseverantes duci iussi*“, übers. von Kasten, in: Kasten, 641. 643: „Wer gestand, den habe ich unter Androhung der Todesstrafe ein zweites und drittes Mal gefragt; blieb er dabei, ließ ich ihn abführen.“

Plinius schrieb zwar erst z.Zt. Trajans, doch kann mit Müller: *Offenbarung*, 259 angenommen werden, dass er auf eine bereits bestehende Praxis im Umgang mit Christen zurückgreift.

258Vgl. Johns: *The Lamb*, 127.

259Vgl. Barr: *The Story*, 18; vgl. Müller: *Offenbarung*, 54.

260Vgl. Offb 1,6; 2,25; 3,3.11; 16,15; 22,20.

261Vgl. Wengst: *Wie lange*, 42. 63; vgl. Duff: *Wolves*, 68.

Tier aus dem Meer, das Tier aus der Erde und die Hure Babylon.

Die Braut steht in Analogie und Kontrast zu Isebel, der Hure Babylon und der Frau in Kapitel 12.

Das Lamm wiederum steht in Analogie und Kontrast zu seiner Gemeinde, den teuflischen Gestalten sowie zu den Frauenfiguren.

Anhand der Charakterisierung durch Gegensatz und Ähnlichkeit²⁶² sollen die Metaphern „Christus ist Bräutigam“ und die Metapher der Braut in der Offenbarung im Folgenden inhaltlich gefüllt werden.

Außerdem soll gezeigt werden, inwiefern die Ausdruckskraft der kontrastiven Bildersprache zu der vom Verfasser gewünschten Wirkung beiträgt.

3.2.1 Christus als Bräutigam in der Offenbarung

Jesus Christus wird in der Apokalypse auf verschiedene Weise beschrieben; Er ist ὁμοιος υἱὸν²⁶³ ἀνθρώπου („wie ein Menschensohn“; 1,13; 14,14), Reiter (vgl. 19,11–16), Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων („König aller Könige und Herr aller Herren“; 17,14; 19,16; vgl. 1,5), ὁ μάρτυς, ὁ πιστός („treuer Zeuge“; 1,5; 3,14), ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν („der Erstgeborene von den Toten; 1,5), ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος („der Erste und der Letzte“; 1,17), ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ („der Anfang der Schöpfung Gottes“; 3,14), ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός („der helle Morgenstern“; 22,16), ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυὶδ („Wurzel und Geschlecht Davids“; 22,16; vgl. auch 5,5) und ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα („der Löwe aus dem Stamm Juda“; 5,4).

Die meisten Belege, es sind insgesamt 28²⁶⁴, hat jedoch die Bezeichnung Christi als ἀρνίον („Lamm“²⁶⁵; z.B. 5,6; 13,8) für sich. Diese Bezeichnung soll im Folgenden näher untersucht werden, da mit ihr Christus als Bräutigam beschrieben wird (vgl. 19,7.9) und Offb 19,7 (μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι; „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes berufen sind.“) in der Liturgie zur Jungfrauenweihe wörtlich zitiert wird. An dieser Stelle wird die Lamm-Metapher mit der Bräutigam-Metapher verbunden.

262Vgl. Frey: *Bildersprache*, 177.

263An diesen Stellen steht das Verglichene im Akkusativ, obwohl dies nach Aland: *Wörterbuch*, 1149, (3.) ein Solözismus ist.

264Vgl. Aland: *Konkordanz*, 91; vgl. auch Dautzenberg: Art. ἀρνός, 169: Das Wort ἀρνίον begegnet 29mal in der Offenbarung; in 13,11 ist der Begriff jedoch nicht auf Christus bezogen.

265Vgl. gegen die Übersetzung mit „Widder“: Jeremias: Art. ἀρνός, 345, 10–17; vgl. Johns: *The Lamb*, 23.

Die Untersuchung soll in mehreren Schritten geschehen:

Zunächst wird der Begriff des Lammes als Bezeichnung für Christus analysiert. Danach soll das Verhältnis Christi zur Gemeinde und zur Braut sowie den teuflischen Mächten dargestellt werden.

Es werden jedoch nicht nur Stellen, an denen Christus als Lamm bezeichnet wird, berücksichtigt, da auch andere ihn beschreibende Aussagen einbezogen werden müssen, wenn Christus als Bräutigam in der Offenbarung umfassend charakterisiert werden soll. Zwar wird nur das Lamm direkt als Bräutigam bezeichnet, doch kann dieser Begriff nicht losgelöst von der christologischen Gesamtkonzeption der Offenbarung betrachtet werden.

Schließlich sollen Aspekte der Metapher „Christus ist Bräutigam“ in der Offenbarung mit Aspekten dieser Metapher in Mt 25,1–13 verglichen werden.

3.2.1.1 Christus als Lamm

Dem Lamm kommt im Alten Testament besonders bei der Einsetzung des Passafestes Bedeutung zu (vgl. Ex 12,1–14). Es soll ohne Fehler sein (vgl. V5), geschlachtet werden (vgl. V6) und das Blut soll als Zeichen (vgl. V13) an die Häuser angebracht werden (vgl. V7), damit deren Bewohner vor der Strafe Gottes gegen die Ägypter, der Tötung der Erstgeburt, bewahrt werden (vgl. V13).

Das Blut des Lammes hat hier apotropäische Wirkung²⁶⁶ und ist eng mit einem wesentlichen Punkt in der Geschichte Israels verknüpft, der immer wieder erinnert werden soll (vgl. V14.26f), dem Auszug aus Ägypten.²⁶⁷

In Jes 53,6f wird das Lamm eingesetzt, um das willige Leiden des Gottesknechtes zu versinnbildlichen, der stellvertretend Sünde auf sich nimmt (vgl. V6), unschuldig stirbt (vgl. V9) und dabei schweigt (vgl. V7).²⁶⁸

Für die neutestamentliche Interpretation Christi als (Passa)lamm spielt auch die alttestamentliche Vorstellung der sühnenden und reinigenden Wirkung von Blut²⁶⁹ eine Rolle (vgl. Lev 14,14–49; 16,15–19; 17,11).

In Joh 1,29 wird Christus aufgrund seines stellvertretenden²⁷⁰ Sühnetodes als Lamm (ἀμνός) beschrieben.

266Vgl. Böcher: Art. *Blut II*, 730, 34; vgl. Söding: *Gott*, 89; vgl. Giesen: *Offenbarung*, 166.

267Vgl. Jeremias: Art. ἀμνός, 344, 4–7.

268Vgl. Preisker/Schulz: Art. πρόβατον, 690, 8.

269Vgl. Behm: Art. αἷμα, 173, 25f.

270Vgl. Jeremias: Art. ἀμνός, 342, 13.

In 1 Petr 1,18f, wo Christus auch als ἀμνός bezeichnet wird, sind die Fehlerlosigkeit des Opfertieres (vgl. Ex 12,5), die reinigende Wirkung von Opferblut und der unschuldige²⁷¹ Tod von Bedeutung.

In Apg 8,26–40 kommen die Begriffe ἀμνός und πρόβατον vor. Ein äthiopischer Kämmerer wird durch Philippus bekehrt, der den leidenden Gottesknecht aus Jes 53 auf Christus hin deutet.²⁷²

In 1Kor 5,7 wird Christus, eingebettet in Passametaphorik, als Passalamm (πάσχα) bezeichnet. Der Aspekt des Schlachtens wird betont, doch der Schwerpunkt liegt auf einer neuen Interpretation des Passafestes und der Forderung nach Reinheit innerhalb der Gemeinde.²⁷³

Wenn in der Offenbarung Christus als Lamm bezeichnet wird, schwingen daher folgende Momente mit: Schlachtung, Reinigung, stellvertretende Sühne, williges, obwohl unschuldiges Leiden und die apotropäische Wirkung von Blut.

In der Apokalypse wird Christus als geschlachtetes Lamm dargestellt (vgl. 5,6.9.12; 13,8), wodurch der Kreuzestod in den Blick gerät. Außerdem spielt das Motiv der Sühne eine Rolle (vgl. 5,9), wobei diese nicht nur auf Israel, sondern auf Menschen ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους („aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen“; 5,9) bezogen ist. Auch die reinigende Wirkung des Blutes wird betont (vgl. 7,14).

Die apotropäische Funktion des Passalammes kommt in Offb 12,11 zum Tragen, wo ausgesagt ist, dass der Teufel durch das Blut des Lammes überwunden werden konnte. Dieses Motiv könnte auch in der Aussage mitschwingen, dass diejenigen, die dem Lamm angehören, durch ein Zeichen auf der Stirn markiert sind (vgl. 14,1).

Johannes erweitert die oben beschriebenen Momente des Lamm-Motives vor allem durch spannungsvolle Gegensätze. Das Lamm ist etwa nicht nur ein passiv erleidendes, es übernimmt vielmehr aktive Aufgaben in der Gestaltung der Endzeit. Es öffnet das Buch mit den sieben Siegeln (vgl. 6,1), eine Tat, derer sonst niemand würdig ist (vgl. 5,3f), und sorgt für eschatologisches Heil (vgl. 7,10.17). Das Lamm weidet (ποιμαίνω; 7,17) die Seinen – eine Vorstellung, die nur innerhalb einer Metapher möglich ist, und im Leser die Suche nach neuem Sinnpotenzial erweckt. Andererseits lässt das Lamm die

271 Vgl. Jeremias: Art. ἀμνός, 342, 13.

272 Vgl. Jeremias: Art. ἀμνός, 342, 23–25.

273 Vgl. Jeremias: Art. πάσχα, 900, 10.

Herrscher der Welt vor seinem Zorn erzittern (vgl. 6,16) und sieht zu wie seine Gegner gequält werden (vgl. 14,10).

Das Lamm spielt auch innerhalb der Offenbarung auf den Kreuzestod an und ist zugleich eng mit Gott assoziiert. Es gehört zum Umkreis des Thrones Gottes (vgl. 5,6) und sitzt sogar auf ihm (vgl. 3,21; 7,17; 22,1.3). Es ist mit Gott der Tempel im neuen Jerusalem (vgl. 21,22) und zugleich Lichtquelle der Stadt (vgl. 21,23). Obwohl die Offenbarung theozentrisch²⁷⁴ ausgerichtet ist und letztlich Gott selbst seine Macht erweist (vgl. 15,3; 19,6), kommt dem Lamm eine mächtige Rolle an seiner Seite zu.²⁷⁵ Es ist Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων („König der Könige und Herr der Herren“; 19,16) und somit über jede irdische Herrschaft erhaben.

Die Erweiterung der Lamm-Metaphorik in der Offenbarung besteht folglich vor allem in der Integration von Gegensätzen: Das geschlachtete Lamm weidet die Seinen, wendet sich gegen teuflische Mächte und gilt an der Seite Gottes als König. Indem die Metapher „Christus ist Lamm“ mit der Metapher „Christus ist Bräutigam“ verknüpft ist, wird auch auf die messianische Funktion Christi angespielt. Johannes integriert auf diese Weise Kreuzestod, Erhöhung und Parusie in der Metapher „Christus als Lamm ist Bräutigam“. Hier wird besonders deutlich, wie sehr die jeweilige inhaltliche Füllung einer Metapher ihren durch vorgegebene Traditionen erwarteten Rahmen sprengen kann.

3.2.1.2 Christus und die Gemeinde

Die Metapher „Christus ist Bräutigam“, die im letzten Teil der Offenbarung auftaucht (ab K19), kann als Fortführung des innigen Verhältnisses Christi zur Gemeinde, das in dieser Schrift gezeichnet wird, gesehen werden.

Seine Charakterisierung ist durch die Analogie zur Gemeinde bestimmt:

a) Zeugenschaft

Ganz zu Beginn wird Christus als ὁ μάρτυς, ὁ πιστός („der treue Zeuge“; 1,5) bezeichnet – eine Formulierung, die auch für den Märtyrer Antipas verwendet wird (ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου; 2,13).²⁷⁶ Auch an anderen Stellen wird die Kraft des christlichen

²⁷⁴Vgl. Huber: *Menschensohn*, 288.

²⁷⁵Vgl. zum Verhältnis von Gott und Christus in der Offenbarung: Söding: *Gott*, 101–116.

²⁷⁶Vgl. Söding: *Gott*, 93f; vgl. Dehandschutter: *Witness*, 286–288; vgl. Roloff: *Offenbarung*, 29f.

Zeugnisses betont (vgl. 12,11; 20,4 u.a.) In ihrem gefährvollen Einstehen für das Zeugnis Jesu sind die Gläubigen mit diesem verbunden.²⁷⁷

b) Macht

Weiters kann Christus durch sein Königtum diese Macht auch auf die Gemeinde übertragen (vgl. 2,26–28). Christus als König und Priester macht die Seinen zu Königen und Priestern (vgl. 5,10). Wie Christus überwunden hat und sich auf den Thron gesetzt hat, so wird auch die Gemeinde, die überwindet, eines Tages auf dem Thron sitzen (vgl. 3,21). Wie Christus mit eisernem Stab die Völker weiden wird (καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ; 19,15; vgl. Ps 2,9), so werden dies auch diejenigen tun, deren Glaube sich bewährt (vgl. 2,27).²⁷⁸

Wer jetzt unterdrückt wird und sich trotz aller Gefahren nicht an die Forderungen des römischen Reiches anpasst, wird mit Christus regieren und richten (vgl. 20,4). So korrespondiert auch Christi Funktion als Richter (vgl. 2,23; 14,15f) mit der der Gläubigen. Wer sich zu Christus bekennt, wird auch von diesem als Fürsprecher im Gericht bekannt werden (vgl. 3,5).

c) Lebensbuch

Die Zugehörigkeit zu Christus ist in dem Lebensbuch des Lammes festgehalten (οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου; 21,27; vgl. auch: 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15)²⁷⁹ und folglich gleichgesetzt mit Heil und ewigem Leben. Die Gemeinde ist von Anfang an erwählt (vgl. 13,8),²⁸⁰ doch bleibt nur, wer überwindet und am Glauben festhält, auch im Lebensbuch eingetragen (vgl. 3,5). Die göttliche Gnade geht zwar dem menschlichen Handeln voraus, erwartet jedoch aktives menschliches Hineinstellen in den göttlichen Machtbereich, bzw. aktiven Widerstand gegen widergöttliche Mächte.

d) Sieben Sterne/Leuchter

Die enge Zugehörigkeit der Gemeinde zu Christus wird außerdem durch die sieben Sterne in der rechten Hand des Menschensohnes verdeutlicht (vgl. 1,16), die als ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν („Engel der sieben Gemeinden“; 1,20) beschrieben werden.²⁸¹

²⁷⁷Vgl. Johns: *The Lamb*, 172.

²⁷⁸Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2545.

²⁷⁹Vgl. Dan 12,1; äthHen 47,3; 103,2; 108,3.

²⁸⁰Vgl. Giesen: *Offenbarung*, 308.

²⁸¹Vgl. Huber: *Menschensohn*, 161.

Diese werden als Adressaten der sieben Sendschreiben genannt (vgl. 2,1.8 u.a.).

Damit vergleichbar ist das Motiv der sieben Leuchter, unter denen sich der Menschensohn befindet (vgl. 1,12f) und die als ἐπτὰ ἐκκλησίαι („sieben Gemeinden“; 1,20) definiert werden.²⁸²

e) Krone

Christus trägt als Reiter und als Menschensohn eine Krone (vgl. 14,14; bzw. mehrere Kronen, vgl. 19,12). Diese erhalten auch seine Gläubigen (vgl. 2,19; 3,11; 4,4). Die Krone als Motiv kann im Hinblick auf Ez 16,12 und Hld 3,11 in die Hochzeitsmetaphorik der Offenbarung einbezogen werden. Sie wäre dann wie in der ebenfalls auf alttestamentlicher Tradition beruhenden Stelle Jak 1,12–15 Sinnbild für Treue und Bewährung.²⁸³ Dies würde die These bestätigen, dass die Hochzeitsmetaphorik am Ende der Offenbarung bereits im Vorfeld angelegt ist. Die Kronen-Metapher könnte andererseits für Siegesmacht stehen (vgl. 1Kor 9,24; Phil 3,14; 2Tim 4,8):²⁸⁴ Vielleicht schwingen für die damalige Leserin auch beide Konnotationen mit.²⁸⁵

f) Liebe

In der brieflichen Einleitung zu den sieben Sendschreiben wird die Liebe Christi zu den sieben Adressatengemeinden und dem Autor durch ein ἡμᾶς ausgedrückt: Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, [...] („Dem, der uns liebt und der uns von unseren Sünden erlöst hat in seinem Blut [...]“; 1,5) Das καὶ verbindet diese Liebe eng mit dem Sühnetod, der gleichsam ihr sichtbares Zeichen ist. Das Motiv wird in den sieben Sendschreiben im Hinblick auf die jeweilige Gemeinde entfaltet. Es können die Gemeinden selbst sein, die (nicht mehr) lieben (vgl. 2,4.19), oder Christus, der liebt (vgl. 3,9.19). Die Liebe Christi zur Gemeinde fordert zu Liebe seitens der Gemeinde auf. Schließlich verbindet die Liebe die einzelnen Gemeinden auch mit Jerusalem, der „geliebten Stadt“ (ἡ πόλις ἡ ἡγαπημένη; 20,9).²⁸⁶ Dieser Ausdruck knüpft an die alttestamentliche Vorstellung von der Liebe Jahwes zu Jerusalem an (vgl. Jer 11,15; Ps 78,68; 87,2).²⁸⁷ Das Motiv kulminiert in der Beschrei-

282Vgl. Huber: *Menschensohn*, 121.

283Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 452.

284Zum Bedeutungsspektrum des Motivs vgl. Aune: *Revelation*, 172–176.

285Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 452.

286Vgl. Giesen: *Offenbarung*, 437; vgl. Holtz: *Christologie*, 62.

287Vgl. Strathmann, Art. *πόλις*, 530, 15–20.

bung des bräutlichen Jerusalem (vgl. 21,9ff). Die Liebe Christi beginnt mit dem Kreuzestod und erweist sich in der endzeitlichen Erfüllung als beständig.

g) Türe

In dieser wechselseitigen Beziehung ist es Christus, dem gegenüber sich die Gemeinde verantworten muss. Trotz ihrer möglichen Entfernung aus der Liebesbeziehung ist Buße jederzeit möglich (vgl. 3,19), denn Christus steht vor der Türe, klopft an und wartet auf Einlass (vgl. 3,20). Dem gewünschten Öffnen der Türe durch die Gemeinde steht wiederum das Öffnen der Türe durch Christus gegenüber (vgl. 3,7f). Das Mahl, das der eintretende Christus mit der Gemeinde hält (vgl. 3,20), verweist auf das Hochzeitsmahl in 19,9.

h) Kleidung

Für die Charakterisierung von Christus und seiner Gemeinde ist weiters die Kleidungs-symbolik von Bedeutung. Christus selbst wird als Menschensohn mit der Farbe weiß in Verbindung gebracht (vgl. 1,14), ebenso himmlische Gesandte (vgl. 15,6; 19,14). So tragen auch die Gläubigen weiße Gewänder, die sie entweder aktiv selbst rein halten/waschen oder anziehen (vgl. 3,4.18; 7,14; 16,15; 22,14) oder passiv empfangen bzw. anhaben (vgl. 3,5; 4,4; 6,11; 7,13). Auch dieses Element kann mit der Hochzeits-metaphorik verbunden werden, da die Braut passiv reines Leinen empfängt, das sie anziehen soll (vgl. 19,8: καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλῃται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν). Das Leinen wird als τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων („gerechte Taten der Heiligen“) beschrieben. Das Verhalten der Gemeindemitglieder spielt also in der Ausgestaltung des himmlischen Jerusalem eine wichtige Rolle.

Das passive Empfangen von reinen Gewändern und die aktive Beteiligung am Reinhalten gehören in diesem Motiv zusammen²⁸⁸ wie auch im Motiv des Lebensbuches aktive und passive Momente ineinanderlaufen.

Die Reinheit der Kleider ist nicht nur deshalb auf Christus bezogen, weil mit ihm ebenfalls die Farbe weiß assoziiert wird, sondern auch weil Reinheit unmittelbar durch das Blut des Lammes entstehen kann (vgl. 7,14). Die hier verwendete Bildersprache ist paradox und deshalb umso ausdruckskräftiger, da der neue Sinnhorizont, den die Metapher durch die Zerstörung des üblichen Zusammenhangs (Blut macht schmutzig)

²⁸⁸Vgl. Roloff: *Offenbarung*, 84.

erfordert, erst vom Leser gesucht werden muss. Gerade das Waschen der Kleider im Blut des Lammes macht diese rein,²⁸⁹ während im Bild vom Reiter auf dem weißen Pferd das Gewand Christi mit Blut getränkt ist (vgl. 19,13). Hier wird ein ähnlicher metaphorischer Mechanismus angewandt wie in der Aussage, dass das Lamm die Seinen weidet, der durch eine scheinbare Paradoxie in ihrer metaphorischen Verwendung neuen Sinn erschließen lässt:

Christus nimmt durch seinen Kreuzestod Sünden auf sich und reinigt so die Gewänder der Gläubigen, während diese durch ihre Taten und ihr Verhalten auch selbst für die Reinhaltung verantwortlich sind.

Das Schicksal Christi und das der Gemeinde hängen so eng zusammen, dass sie ähnliche Eigenschaften und Funktionen haben wie die Zeugentätigkeit, das Herrschen und Richten, wobei jede Fähigkeit der Gemeinde abgeleitet und übertragen ist von Christus, der wiederum von Gott alles empfängt (vgl. 2,28; 19,6). Christus steht mit Gott in einer „Funktionseinheit“²⁹⁰, indem er dessen richterliches und rettendes Handeln ausführt.²⁹¹ Die Gemeinde steht wiederum in Funktionseinheit mit Christus.

Die oben beschriebenen Merkmale, die Christus und die Gemeinde verbinden, münden in die Vorstellung vom endzeitlichen Hochzeitsmahl in 19,9: Die Beziehung des Lammes zur Gemeinde wird hier wie in Mt 25,1–13 als Beziehung von Bräutigam und Gästen beschrieben. Vorstellungen von eschatologischem Mahl und eschatologischer Hochzeit werden verbunden. Vorbild für die Verknüpfung der eschatologischen Freudenzeit mit dem Bild eines Mahles könnten Jes 25,6–8 und 4Esr 2,15.38 sein. Das Bild wurde im Neuen Testament stark rezipiert.²⁹² Die Verbindung von eschatologischem Mahl und endzeitlicher Hochzeit findet sich auch in Mt 22,2–14, wo ebenfalls das Wort *καλέω* eine Rolle spielt und ein Hochzeitsmahl als Metapher für das Gottesreich beschrieben wird.²⁹³

Das Hochzeitsmahl stellt gleichsam eine Verdoppelung eschatologischer Vollendung dar, da sowohl Christus als messianischer Bräutigam anwesend ist als auch das eschatologische Heil in Form eines Hochzeitsmahles versinnbildlicht wird. Es ist die

289Vgl. Söding: *Gott*, 97.

290Müller: *Offenbarung*, 56.

291Vgl. Schnelle: *Einleitung*, 574; Huber: *Menschensohn*, 287 spricht von „Handlungseinheit“.

292Vgl. Mt 8,11; 26,29; Lk 22,16.18.29f.

293Vgl. Behm: Art. *δείπνον*, 34, 17–19; Mt 22,14.

vollkommene Gemeinschaft Christi (und Gottes) mit seinen Gläubigen, die hier dargestellt wird.²⁹⁴

Wer zum Hochzeitsmahl des Lammes gerufen ist, gehört wie das Lamm dem himmlischen Bereich an. Die Bedingung für diese Berufung ist jedoch die Bewährung in der Anfechtung.

Indem Johannes die Leserin zu einer klaren Entscheidung für den Herrschaftsbereich Gottes führen möchte, schließt für ihn die Zugehörigkeit zu Christus die zu anderen Mächten aus. Der Leser ist vor eine Entscheidung von „ganz oder gar nicht“ gestellt. Dieses Element findet sich in der Keuschheitsforderung für geweihte Jungfrauen wieder, da deren Beziehung zu Christus in Konkurrenz zu zwischenmenschlichen sexuellen Kontakten steht und sie dadurch vor eine Entweder-Oder-Entscheidung²⁹⁵ gestellt sind.

3.2.1.3 Christus und seine Gegenspieler

In diesem Abschnitt soll Christus nun nicht in Analogie zu seiner Gemeinde, sondern in Antithese zu seinen Gegnern dargestellt werden.

Der Hauptunterschied zwischen Christus und seinen Gegenspielerinnen ist, dass Christi Herrschaft positiv dargestellt wird, während die Macht seiner Gegenspieler als falsche Macht, die ins Verderben führt, entlarvt wird. Dies wird anhand mehrerer Merkmale deutlich:

a) Ort

Christus befindet sich im himmlischen Bereich, er kommt eines Tages vom Himmel auf die Erde (vgl. 1,6). Christus in Gestalt eines Reiters gehört explizit dem Bereich des Himmels an (vgl. 19,11).²⁹⁶ Schließlich versammelt das Lamm die Seinen am Berg Zion (vgl. 14,1).

Der Drache wird von Johannes zwar zunächst am Himmel gesehen (vgl. 12,3), doch wird er aus diesem verstoßen (vgl. 12,8), was zur Folge hat, dass er auf der Erde sein Unwesen treibt (vgl. 12,12).

²⁹⁴Vgl. Behm: Art. *δείπνον*, 34, 13.

²⁹⁵Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2503.

²⁹⁶Vgl. Huber: *Menschensohn*, 284.

Der Teufel, der mit dem Drachen und der Paradiesschlange gleichgesetzt wird (vgl. 10,2), wird als ἄγγελος τῆς ἀβύσσου („Engel des Abgrundes“; 9,11) bezeichnet, wohin er schließlich auch geworfen wird (vgl. 20,3).

Weiters zählen das Tier aus dem Meer (vgl. 13,1) und das Tier aus der Erde (vgl. 13,11) zu den Gegenspielern Jesu, deren Charakterisierung schon mit ihrem Herkunftsort verbunden ist.

Die räumlichen Metaphern für die Unterscheidung von unten und oben stehen folglich auch für die Unterscheidung von gut und böse. Der Drache, der sich fälschlicherweise oben befindet, wird nach unten befördert. Sein Gegensatz zu Christus wird durch eine scheinbare Analogie dargestellt, die allerdings nicht bestehen bleibt. Die anderen Gegenspieler Jesu kommen alle aus dem unteren Bereich und stehen so in Kontrast zu Christus, der von oben kommt.

b) Macht

Christus als Lamm hat seine Macht von Gott (vgl. 2,28) und sitzt sogar auf seinem Thron (vgl. 3,21). Fälschlicherweise haben sich auch seine Gegner auf einen Thron gesetzt:

Die Hure Babylon hält sich für eine thronende Königin und wird dafür bestraft (vgl. 18,7).

Auch Satan hat einen Thron, nämlich im Umfeld der Gemeinde von Pergamon (vgl. 2,13).

Das Tier aus dem Meer erhält seinen Thron vom Drachen, der diesem auch seine Macht überträgt (vgl. 13,2), so wie Christus die Macht, die er von Gott empfängt, an seine Gemeinde überträgt. Der Thron des Tieres wird vernichtet (vgl. 16,10).

Die irdischen Könige, die mit Christus konkurrierenden Herrschaften, kämpfen gegen das Lamm, doch es wird siegen, da es κύριος κυρίων [...] καὶ βασιλεὺς βασιλέων („Herr aller Herren und König aller Könige“; 17,14; 19,16 vgl. auch 1,5) ist.

Das Lamm hat durch sein Blut alle Völker und Nationen erlöst (vgl. 5,9), während die Hure Babylon alle Völker mit Zorneswein tränkt (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς ἐπέοτικεν πάντα τὰ ἔθνη; 14,8; vgl. auch 18,2). Zu ihrem Herrschaftsbereich gehören viele Völker und Nationen (vgl. 17,15), die sie durch Zauberei verführt hat (vgl. 18,23).

Ebenso hat das Tier aus dem Meer Macht über alle Stämme, Völker, Sprachen und

Nationen (καὶ ἐδόθη αὐτοῦ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος; 13,7).

Obwohl also alle durch das Lamm erlöst sind, haben sich nicht alle aktiv zu seinem Herrschaftsbereich zugeordnet.

Zu welchem Machtbereich jemand gehört, wird durch ein Zeichen (auf der Stirn) verewigt (vgl. 14,9.11; 17,5). Die Untertanen des Tieres aus der Erde werden zu einem Zeichen gezwungen, weil sie sonst nicht am ökonomischen Leben teilnehmen können (vgl. 13,16f).²⁹⁷ Unmittelbar auf diese Verse folgt die Beschreibung der Anhänger des Lammes, die ebenfalls (auf der Stirn) gekennzeichnet sind (vgl. 3,12; 7,1–8; 14,1). Ausgeliefert sind nur diejenigen, die nicht das Siegel Gottes tragen (vgl. 9,4; 16,3).

Die Macht des Tieres aus dem Meer ist begrenzt. Es trägt zwar in Analogie zu Christus Diademe (vgl. 13,1; 19,12), doch steht deren Zehnzahl für eine gewisse Begrenzung,²⁹⁸ während die Diademe Christi unbegrenzt sind.

Im Bereich der Macht werden die Gegensätze zwischen Christus und seinen Gegenspielern durch Analogien²⁹⁹ dargestellt. Das Sitzen auf einem Thron, Königtum, Macht über viele bzw. alle Völker und die Markierung der Anhänger kennzeichnen sowohl Christus als auch seine Gegnerinnen. Der Unterschied liegt jedoch in der Beständigkeit. Während die verbrecherischen Herrschaften alle von Gott und Christus besiegt werden, bleibt am Ende die Herrschaft Gottes und Christi bestehen.

c) Zeichen

Das Tier aus dem Meer steht durch eine Art Auferstehung³⁰⁰ in einer gewissen Analogie zu Christus: Eine tödliche Wunde heilt wieder (vgl. 13,3), woraufhin das Tier angebetet wird. Möglicherweise wird hier auf *Nero redivivus* als dem noch ausstehenden Antichristen angespielt.³⁰¹ Dies würde die sich im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts herausbildende Nerosage voraussetzen.³⁰² Nach Neros Tod durch Selbstmord im Jahr 68 n. Chr. wuchs im Kreis seiner Anhängerschaft die Vorstellung, dass er zu den

297Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2580: Als Geschäftsmann oder Handwerker musste man einer Gilde angehören, was wiederum die Teilnahme an religiösen Feiern einschloss und somit für überzeugte Christen nicht möglich war.

298Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*: 2565.

299Giesen: *Das Römische Reich*, 2564 bezeichnet diese treffend als „polemischen Parallelismus“.

300Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2566.

301Vgl. Müller: *Offenbarung*, 41.

302Vgl. Müller: *Offenbarung*, 42.

Parthern geflohen sei,³⁰³ von wo er mit Truppenunterstützung wiederkommen sollte, um sich an Rom für seinen Sturz zu rächen.³⁰⁴ Die Legende wurde auch in der jüdischen Tradition rezipiert.³⁰⁵ Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass sie dem Autor der Apokalypse bekannt war, der zweifellos jüdischer Herkunft war.³⁰⁶

Das Tier aus der Erde trägt durch Wunderzeichen zur Anbetung des *Nero redivivus* bei (vgl. 13,13f), was als Anspielung auf die Demagogen des Kaiserkultes zu werten ist.³⁰⁷

Der Unterschied der Auferstehung des Tieres aus dem Meer und der Wundertaten des Tieres aus der Erde zu denen Jesu liegt jedoch darin, dass sie verführen (vgl. 13,14) und nicht von Gott, sondern einer widergöttlichen Macht ausgehen und zu ihr hinführen (vgl. 13,4).

d) Reittiere

Christus reitet auf einem weißen Pferd (vgl. 19,11), die Hure Babylon auf einem scharlachroten Tier mit sieben Häufern und zehn Hörnern (vgl. 17,3). Die Unterscheidung zwischen gut und böse wird hier durch den Unterschied der Tiere und ihrer Farben dargestellt.

e) Essen/Trinken

Die Hure Babylon ist selbst trunken vom Blut der Anhänger Jesu (vgl. 17,6) und sie gibt „von dem Zorneswein der Unzucht“ (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας; 14,8; 18,3) und „vom Wein der Hurerei“ (ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς; 17,2) zu trinken.

Der Drache verkörpert eine negativ besetzte Form des Essens: Er möchte das Kind der Frau in K12 fressen (vgl. 12,4).

Dem gegenüber steht Christus, der in endgültiger Weise sättigt und zu trinken gibt (vgl. 2,7; 3,20; 7,16.17; 19,9; 21,6; 22,1f.17). In 19,17–21 wird das Mahl Gottes (τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ; 19,17) als Vernichtungsmahl der Gegner Christi dargestellt.³⁰⁸

Die Analogie besteht folglich darin, dass sowohl im Kontext Jesu als auch seiner Gegner Nahrung eine Rolle spielt. Im Kontext Jesu steht sie jedoch für endzeitliches Heil, im Kontext seiner Gegner für Verdammnis.

303Vgl. Müller: *Offbenbarung*, 297.

304Vgl. Tacitus: *Hist* II 8; vgl. Dio Chrysostomos: *Orationes* 21,10; vgl. Müller: *Offenbarung*, 298; vgl. Kabryll: *Imperial Cult*, 161–164.

305Vgl. OrSib 5,28ff; AscJes 4,1ff.

306Vgl. Holtz: *Offenbarung*, 8.

307Vgl. Müller: *Offenbarung*, 41; vgl. Schnelle: *Einleitung*, 564.

308Vgl. Ez 39,17ff.

Zusammenfassung: Christus als erwarteter Bräutigam in der Offenbarung und in Mt 25,1–13

Das Motiv von Christus als erwartetem Bräutigam thematisiert sowohl in Mt 25 als auch in der Offenbarung die ausstehende Heilsvollendung. Bei Mt liegt der Schwerpunkt auf der Parusieverzögerung, die kein Grund für eine nachlässige Glaubenspraxis sein soll. Johannes hingegen legt den Schwerpunkt auf die Wiederkunft Christi als letztgültigen Machterweis Gottes.

a) Christus als Bräutigam ist eschatologischer Heilsbringer

Durch das Hochzeitsmotiv ist sowohl in der Offenbarung als auch bei Matthäus das endzeitliche Heil angesprochen. Bei Matthäus ist der Bräutigam mächtiger Handlungsträger, der über seine Gäste richtet. Dies gilt auch für die Offenbarung, doch wird mit dem mächtigen Bräutigam zugleich das Motiv des geschlachteten Lammes verbunden, denn der Tod des Lammes ist Voraussetzung für seine Herrschaft (vgl. Offb 5,9: Das Lamm ist würdig, das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen, weil/ ὅτι es geschlachtet ist und mit seinem Blut Menschen für Gott erkauft hat; vgl. Phil 2,6ff).³⁰⁹ Der Tod des Lammes garantiert für das zukünftige Heil, es ist in diesem gegenwärtig.³¹⁰

Die Inthronisation Christi in der Offenbarung hängt eng mit seiner Heilstat für die Gemeinde zusammen.³¹¹ Durch diese Heilstat ist die Macht Satans auf der Erde bereits gebrochen. Zu dessen endgültiger Überwindung trägt Christus bei (vgl. Offb 19,11ff), seine Macht ist mit der göttlichen gleichgestellt (vgl. 12,10) und doch ist es Gott, der die eschatologische Heilszeit begründet (vgl. 19,6). Sowohl in 12,10 als auch 19,6 wird die Heilsgegenwart im Aorist ausgedrückt, der eine abgeschlossene Handlung beschreibt. Trotzdem würde ich diese Verse nicht eindeutig als heilspräsentische Aussagen einordnen, da sie erstens – wie die ganze Schrift – unter dem Vorzeichen des auf die Zukunft bezogenen ἐν τάχει („in Kürze“; Offb 1,1) stehen und zweitens formal als visionäre Auditionen zu verstehen sind (vgl. Offb 12,10: Καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν[...]; 19,6: Καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ [...] λεγόντων[...]), die sich zwischen Gegenwart und Zukunft bewegen. Denn der Sturz des Drachens (vgl. Offb 12,9) und der Untergang Babylons (vgl. Offb 19,1ff), die jeweils

³⁰⁹Vgl. Müller: *Offenbarung*, 161.

³¹⁰Vgl. Schnelle: *Einleitung*, 575.

³¹¹Vgl. Holtz: *Christologie*, 50; vgl. Giesen: *Offenbarung*, 165.

die hymnische Doxologie motivieren,³¹² haben zum Zeitpunkt des Schreibens noch nicht stattgefunden. Sie werden aber in der himmlischen Schau vorweggenommen. So wird die Gegenwart durch die Zukunftsperspektive gedeutet³¹³ und der Glaube an die Vollendungsmacht Gottes durch die visionäre Zukunftsschau gestärkt.³¹⁴ Die Visionen stehen zwischen Gegenwart und Zukunft, weil sie darstellen, wie sich in der Gegenwart durchsetzt, was in der Zukunft schon feststeht.³¹⁵ Christus in der Offenbarung steht zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Als Lamm garantiert Christus mit seinem Sühnetod für den Anbruch des Heils und damit auch für dessen Durchsetzung. Als Bräutigam steht er für diese sich durchsetzende Heilszeit. Indem Christus als Lamm und Bräutigam im Rahmen der visionären Offenbarung steht, wird er als zukünftig Kommender erwartet (vgl. Offb 22,20).

Auch Mt 25,1–13 bewegt sich zwischen diesen Zeiten: Mt 25,1 leitet das Gleichnis im Futur ein. Hier wird noch Ausstehendes beschrieben. Es geht um die eschatologische Dimension des Gottesreiches, das jedoch schon zu Lebzeiten Jesu angebrochen ist. Das Gleichnis bewegt sich daher zwischen Gegenwart und Zukunft. Diese Zwischenstellung zeigt sich auch in der Textpragmatik, da die Angesprochenen angesichts der dargestellten Zukunftsperspektive ihre Gegenwart gestalten sollen.

b) Die Adressatinnen und Adressaten als Hochzeitsgäste

Die Gratwanderung für die Adressatinnen besteht in der Offenbarung darin, die Zugehörigkeit zum göttlichen Machtbereich zu erweisen und nicht in den widergöttlichen Bereich abzugleiten. Bei Matthäus hingegen liegt die Betonung auf einem Lebenswandel, der jederzeit für die Wiederkunft Christi bereit sein lässt.

Die Seligpreisung in Offb 19,9 deutet an, dass zum Hochzeitsmahl des Lammes nicht alle geladen sind. Das himmlische Jerusalem darf nur betreten, wer im Lebensbuch des Lammes eingetragen ist (vgl. Offb 21,27). Bei Matthäus liegt der Akzent mehr darauf, dass zwar alle eingeladen sind, aber trotzdem unter den Gästen differenziert wird. Bei Johannes geschieht die Auswahl schon bei der Einladung. Auch die Wirklichkeit ihrer Erlösung steht zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“: Die Erlösung hat mit dem Tod

312Vgl. Giesen: *Offenbarung*, 268. 411.

313Vgl. Holtz: *Christologie*, 30; vgl. Giesen: *Offenbarung*, 268.

314Vgl. Müller: *Offenbarung*, 59.

315Vgl. Schnelle: *Einleitung*, 575.

des Lammes schon stattgefunden (vgl. Offb 1,5; 5,9; 14,3), doch muss sich diese bis zur endgültigen Erlösung bewähren. Aus dem Lebensbuch des Lammes können jederzeit Namen gestrichen werden (vgl. Offb 3,5).

Die Mitglieder der Gemeinde sind schon jetzt Priester und Könige (vgl. Offb 1,6; 5,10), ihr tatsächliches Herrschen steht aber noch aus (vgl. 5,10; 20,6; 22,5).

Kurz, der Vergleich zwischen Mt 25,1–13 und der Offenbarung lässt sich folgendermaßen beschreiben:

Sowohl Mt 25,1–13 als auch die Offenbarung sprechen von Christus als erwartetem Bräutigam. Seine Parusie bringt Heilsvollendung für die Seinen mit sich. Die Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ wird erst dann aufgelöst.

In der Offenbarung steht die Figur des Lammes mit ihrem Sühnetod für die Verwirklichung eschatologischen Heils ein, bei Matthäus zeigt der Ausgang des Gleichnisses, dass es sich lohnt, trotz der langen Wartezeit auf die Wahrheit, dass Christus wiederkehrt, zu vertrauen.

3.2.2 Die Braut in der Offenbarung

Christus als Bräutigam hat in der Offenbarung die Braut als direktes Gegenüber. Diese soll im folgenden Abschnitt charakterisiert werden: Zunächst wird zu fragen sein, auf welche Größe sich das Bild der Braut beziehen könnte. Danach wird die Braut in Analogie und Abgrenzung zu den anderen Frauengestalten der Apokalypse dargestellt.

3.2.2.1 Die Braut: Gemeinde oder himmlisches Jerusalem?

Die Figur der Braut wird nach einer kurzen Erwähnung im Zusammenhang mit dem Gericht an der Hure Babylon (vgl. 18,23) in 19,7f eingeführt:

7 χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνή³¹⁶ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν

8 καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάλῃται βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

³¹⁶Vgl. Aland: *Wörterbuch*, 336 (3.): Γυνή kann auch „Braut“ bedeuten. Die Übersetzung mit „Braut“ legt sich hier nahe, da die Frau durch das Possesivpronomen αὐτοῦ an das Lamm rückgebunden ist und in V9 von einem Hochzeitsmahl die Rede ist; vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 420.

(7 „Lasst uns fröhlich sein und jubeln und ihm die Ehre geben, denn es ist gekommen die Hochzeit des Lammes und seine Frau hat sich bereitet

8 und es wurde ihr gegeben, dass sie sich kleide in glänzendes und reines Leinen', denn das Leinen sind [ist] die gerechten Taten der Heiligen.“)

In Kapitel 21 wird die Braut³¹⁷ in einem doppelten Anlauf als himmlisches Jerusalem beschrieben, einmal wird berichtet, wie die Erlösten in ihm leben werden (vgl. Vv. 2–9), einmal werden die räumlichen Verhältnisse und das Aussehen dargestellt (vgl. 21,9–22,5).

Schließlich rufen der Geist und die Braut nach der Parusie Christi und fordern zugleich Menschen auf, sich ihnen anzuschließen (vgl. 22,17).

Im Folgenden sollen einander drei Deutungen der Braut gegenübergestellt werden:

- a) Als Bild, mit dem sich die einzelnen Gemeindemitglieder identifizieren sollen,
- b) als Bild für die Gemeinde in ihrer Gesamtheit oder
- c) als Bild für das himmlische Jerusalem, also als Metapher für die Metapher, die im Kontext inhaltlich gefüllt werden muss.

Meist wird die Braut mit der Gemeinde bzw. Kirche als kollektiver Größe³¹⁸ identifiziert. Im Folgenden soll dargestellt werden, warum dies m.E. eine Engführung der bewusst offen gehaltenen Bildersprache ist.

Die Identifikation von Braut und einzelnen *Gemeindemitgliedern* wird etwa aus der Gleichsetzung des Leinengewandes der Braut mit den gerechten Taten der Heiligen (vgl. 19,8) abgeleitet.³¹⁹ Dies ist m.E. ein Fehlschluss, weil einerseits die Gemeindemitglieder mit ihren Taten, andererseits die Braut mit ihrer Kleidung gleichgesetzt würde. In 19,8 wird vielmehr ausgesagt, dass gerechte Taten einen wesentlichen Bestandteil zur Ausgestaltung der Braut bilden und daher eschatologische Bedeutung haben.³²⁰

Gegen die Identifikation von Braut und Gemeindemitgliedern sprechen noch weitere Argumente:

317Ich gehe mit Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 429 davon aus, dass die Braut in Apk 19,7 und 21,9 dieselbe Figur darstellt. Das verbindende Element ist das Lamm als Bräutigam. Apk 21,2 ist wiederum mit 19,7 durch das Motiv der Vorbereitung der Braut verbunden.

318Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 479; vgl. Roloff: *Offenbarung*, 181; vgl. Strathmann: Art. *πόλις*, 532, 14f; vgl. Holtz: *Christologie*, 193.

319Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 479.

320Vgl. auch die Bedeutung der Gebete der Heiligen in 5,8.

Die Stadt ist ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων („die Hütte Gottes *bei* den Menschen“; 21,3), zwischen Hütte und Menschen wird also durch die Präposition μετὰ unterschieden. Immer wieder wird das Motiv des Hineingehens in die Stadt betont (vgl. 21,24.26f; 22,14f), das eine Unterscheidung von Stadt und Hineingehenden impliziert.³²¹

Außerdem werden direkt im Anschluss an die Erwähnung der Braut in 19,7f die Hochzeitgäste seliggepriesen. Es ist nicht möglich, Braut und Gast zugleich zu sein.³²² Weiters wird das Verhältnis Gottes zu den Gemeindemitgliedern in 21,7 als Vater-Sohn-Beziehung und nicht als bräutliche beschrieben.³²³ Erben (Bewohner) und Erbe (Stadt) werden unterschieden³²⁴ wie auch Anteilhabe und Stadt in 22,19.

Für die Gleichsetzung von Braut und *Gemeinde in ihrer Gesamtheit* spricht m.E., dass die Gemeinden bereits in den sieben Sendschreiben in Form ihres Engels als kollektive Größen und unter Einbeziehung von Liebesmetaphorik angesprochen werden (vgl. etwa 3,9). Christus und seine Gemeinde werden so ähnlich charakterisiert, dass ihre Zusammengehörigkeit hervorsticht und die Hochzeitsmetaphorik bereits angelegt ist. Gegen die Gleichsetzung von Braut und Gemeinde als Größe *sui generis* spricht allerdings, dass diese – wie das himmlische Jerusalem – im Himmel³²⁵ bestehen müsste und nicht in ihren Teilen aufgehen dürfte, sondern als Gegenüber zu ihnen existieren müsste. Eine solche Tradition gibt es im Neuen Testament jedoch nicht. Bei Paulus findet sich der Gedanke einer kollektiven Größe in Form des Leibes Christi, doch besteht dieser konstitutiv aus seinen Teilen und nicht als Gegenüber zu diesen (vgl. 1Kor 12,12-31).

Für die dritte Deutungsmöglichkeit, das *himmlische Jerusalem als eigene Größe* weder mit der Gemeinde noch mit ihren Mitgliedern gleichzusetzen, gibt es einige Anhaltspunkte in der Traditionsgeschichte:

Im Alten Testament tritt immer wieder Jerusalem in personifizierter Form auf.

In Jes 62,1–12 wird ein Jerusalem der Heilszeit dargestellt, das ebenfalls von Licht-

321Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 479.

322Vgl. Rossing: *The Choice*, 140.

323Vgl. Rossing: *The Choice*, 141.

324Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 257.

325Von einer Präexistenz ist nicht auszugehen, da das neue Jerusalem Teil einer Neuschöpfung ist (vgl. 21,1f); vgl. dazu: Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 434.

(vgl. V1), Braut- (vgl. V5) und Nahrungsmetaphorik (vgl. Vv8f) geprägt ist. Auch hier erklingt ein Aufruf zum Eintreten (vgl. V10). Jesaja setzt genauso wenig wie Johannes das heilige Volk mit Jerusalem gleich, obwohl er sie eng miteinander verknüpft (vgl. V10.12).

Die Vision in Ez 40–48 beschreibt, wie die Vision in der Offenbarung, die Heilszeit, allerdings in Form eines Tempels. In den Kapiteln 40–42 werden das Aussehen und die räumlichen Verhältnisse dargestellt, in K43 zieht Gott in den Tempel ein, um *unter* den Israeliten zu wohnen (יְהוָה, V7). In K47 findet sich eine ähnliche Paradiesesmetaphorik wie in der Offenbarung (Wasser: Vv1–11,³²⁶ Baum mit Früchten: V12). Die Kombination von Lebensbaum und Wasser findet sich auch in Gen 2,9f. Das Thema „Schöpfung“ klingt ebenfalls im Bezug auf Jes 65,17 in Offb 21,1f an.

In Ez 48 wird der Akzent wie in Jes 62,12 auf den neuen Namen der Stadt gelegt, der nun die Anwesenheit Gottes betont (V35). Indem Johannes sich an Ezechiel anlehnt, übernimmt er Tempelmetaphorik, obwohl das himmlische Jerusalem keinen Tempel hat (vgl. 21,22), um zu zeigen, dass es in dieser Stadt keines separaten Begegnungsortes zwischen Gott und Mensch bedarf.³²⁷

Auch in Ez 16 wird Jerusalem als eigene Größe weiblich personifiziert. Obwohl sie von Gott wie eine Braut gepflegt wird, macht sie sich von ihm unabhängig und treibt Hurerei.³²⁸

Jerusalem als Größe *sui generis* kommt auch in 4Esr 9,26–10,59 vor und sogar zu Wort. Es wird als Frau personifiziert, die über den Verlust ihres Sohnes klagt (9,42–10,4) und als Mutter bezeichnet wird (vgl. 10,7).

Eine Personifikation Jerusalems als Mutter findet sich außerdem in Gal 4,26: ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρᾳ ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν („das obere Jerusalem aber ist das freie, welches unsere Mutter ist“). Dieses „obere“ Jerusalem wird mit dem neuen Bund, der Freiheit und Sara assoziiert und so typologisch dem irdischen Jerusalem, dem Bund am Sinai, dem Gesetz und Hagar gegenübergestellt. Dieses Jerusalem ist wie das in der

326Vgl. auch Sach 14,8.

327Vgl. Deutsch: *Transformation*, 114f; vgl. Strathmann: Art. πόλις, 532, 39–41.

328Vgl. zu weiblichen Personifikationen Jerusalems/Zions: Ps 9,15; Jes 1,8; 2Kön 19,21; Micha 4,10; Hos 4,5; Jes 54,4 ; Jes 61,10 (vgl. zum intertextuellen Bezug zu dieser Stelle: Fekkes: *Bride*); Bar 5,1f; PsSal 11,7 u.v.m.

Offenbarung durch Kontrast gekennzeichnet³²⁹ und mit einer Frau (Mutter) assoziiert, es steht nicht für die Gemeinde³³⁰ und ist doch eng mit ihr verbunden.³³¹

Anhand der traditionsgeschichtlichen Parallelen konnte gezeigt werden, dass Johannes Hochzeits-, Tempel-, und Paradieses-, aber auch Schöpfungsmetaphorik verwendet, um das neue Jerusalem zu beschreiben.

M.E. ist es aufgrund dieser Vielschichtigkeit der Motive und Metaphern plausibler, das Bild vom himmlischen Jerusalem als Braut nicht mit der Gemeinde oder ihren Mitgliedern zu identifizieren,³³² sondern es als eigene Gott zugeordnete Größe der Heilszeit zu beschreiben, die als endzeitlicher Ort³³³ der Gemeinde eng mit dieser verbunden ist. Die Gemeinde soll sich als zukünftige Bewohnerin des himmlischen Jerusalem mit ihm identifizieren, es ist ihr als positives Beispiel gegenübergestellt.³³⁴

Die Stadt ist eine verbindende Größe zwischen Gott und ihren Bewohnern,³³⁵ indem sie sowohl in Relation zu Gott als auch zu den Menschen tritt.³³⁶ Daher kann sie mit anderen Mittlergestalten wie der *Sophia* verglichen werden, die ebenfalls als Frau personifiziert wird.³³⁷

Es liegt im metaphorischen Charakter der johanneischen Bilder, dass sie nicht letztgültig entschlüsselt werden können.³³⁸ Es sind eben keine Allegorien, die eins zu eins übersetzbar sind.³³⁹ M.E. kommt die Beschreibung des himmlischen Jerusalem als eigener Größe dieser Offenheit der Bildersprache näher als seine Gleichsetzung mit der Gemeinde, weil das Bild vom himmlischen Jerusalem eine Metapher ist, die wiederum die Brautmetapher veranschaulichen soll. Ihre inhaltliche Füllung muss aus den verschiedenen Motiven, die in dem Bild zusammenlaufen, gewonnen werden. Der Aussagegehalt des Bildes bleibt vielschichtig. Die Gleichsetzung mit der Gemeinde hin-

329Der Hauptkontrast in der Offenbarung besteht jedoch nicht zwischen himmlisch und irdisch, sondern zwischen Jerusalem und Babylon, wobei der Unterschied himmlisch-irdisch mitschwingt, wenn das Jerusalem der Offenbarung als καὶνὴ bezeichnet wird und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ kommt.

330Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 165.

331Mehr zur Auslegung dieser Passage in: Söllner: *Jerusalem*, 143–169.

332Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 431. 435.

333Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 480.

334Schüssler-Fiorenza: *Offenbarung*, 136 beschreibt das neue Jerusalem als „Wohnort Gottes“. Auch sie setzt die Stadt nicht mit der Gemeinde gleich, fügt aber den Gedanken hinzu, dass die Stadtmauer für die Gemeinde stehen könnte, weil die Namen der Apostel ihre Grundsteine sind.

335Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 258.

336Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 431.

337Vgl. etwa Sir 24; SapSal 8,2; Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 431.

338Vgl. Frey: *Bildersprache*, 184.

339Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 257.

gegen wäre ein Austritt aus der Bildebene, indem dem Bild ein unbildlicher Gegenstand als Erklärung zugeordnet würde.

3.2.2.2 Die Braut und die anderen Frauengestalten in der Apokalypse

Die Frauengestalten in der Offenbarung wechseln sich ab in positiver und negativer Konnotation. Isebel in K2 ist negativ besetzt, die Frau in K12 positiv, Babylon in K17–19 negativ und die Braut in K19–22 positiv.³⁴⁰ Dieses Analogie- und Kontrastschema soll im Folgenden dargestellt werden, um die Braut näher zu charakterisieren.

a) Die Braut und die Hure Babylon

Babylon wird in der Offenbarung in Verbindung mit Rom gebracht,³⁴¹ was an den „sieben Hügeln“ in 17,9³⁴² und der Bezeichnung als ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς. („die große Stadt, die die Herrschaft über die Könige der Erde hat“; 17,18) deutlich wird.³⁴³ Außerdem wird Rom auch in anderen Texten als „Babylon“ bezeichnet.³⁴⁴

Doch greifen auch hier allegorische Festschreibungen zu kurz: Babylon wird durch die Kontrastierung mit Jerusalem in den apokalyptischen Bereich hineingezogen³⁴⁵ und muss daher als Vertreterin der gottfeindlichen Welt insgesamt gesehen werden.³⁴⁶

Erst nach dem Jubel über den Untergang Babylons (vgl. 19,1–5) setzt der Jubel über die Herrschaftsübernahme Gottes ein (vgl. 19,6), in dem die Braut erstmals aktiv auftritt (vgl. 19,7). Die Struktur der Apokalypse lässt Inhaltliches erkennen: Das Erscheinen der einen Frauengestalt setzt den Untergang der anderen voraus.³⁴⁷ Dieses exklusive Verhältnis spiegelt die Forderung an die Adressatinnen wider, sich entweder für die eine oder für die andere zu entscheiden; es gibt keine Zwischenstufen. Die Wahl zwischen zwei Frauen³⁴⁸ soll zur ethischen Entscheidung zwischen zwei Herrschaftsbereichen

340Vgl. Duff: *Wolves*, 69; Paul Duffs Tabellen in: *Wolves*, 70. 72. 75 liegen der folgenden Untersuchung zugrunde.

341Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2502.

342Vgl. Frey: *Bildersprache*, 180.

343Vgl. Yarbrow Collins: *Feminine Symbolism*, 26.

344Vgl. 4Esr 3,2.28.21; syrBar 11,1; SibOr 5,143.159; 1 Petr 1,13.

345Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 409.

346Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 253.

347Vgl. Söllner: *Jerusalem*, 253.

348Vgl. Prov 1–9. In der Weisheitsliteratur wird die Weisheit als anziehende Frau beschrieben: vgl. Sir 24; SapSal 8,2; vgl. Frey: *Bildersprache*, 181.

führen.³⁴⁹ Die relationale Brautmetaphorik führt zur räumlichen Stadtmetaphorik.³⁵⁰ Es wird direkt zum Hinaus- (vgl. 18,4) bzw. Hineingehen aufgefordert (vgl. 22,14.17). Wer die eine verlässt, wird in die andere eingeladen.

a) i) Einleitung der Visionen

Der Abschnitt über die Hure Babylon und derjenige über die Braut Jerusalem werden auf gleiche Weise eingeleitet: Ein Schalenengel kündigt die Vision mit: δεῦρο, δείξω σοι [...] („Komm, ich will dir zeigen [...]“; 17,1; 21,9) an. Dann führt er den Seher ἐν πνεύματι („im Geist“; 17,3; 21,10) an den Ort der Vision. Die ähnlichen Einleitungen lassen den Kontrast zwischen den Objekten der jeweiligen Vision noch stärker hervortreten.³⁵¹

a) ii) Ortsverhältnisse

Bereits die Orte der Visionen sind bezeichnend:

Während die Vision der Hure in der Wüste – Ort der Anfechtung Israels – stattfindet (vgl. 17,3), wird die Braut auf einem hohen Berg – Ort der Gottesbegegnung – geschaut (vgl. 21,10).³⁵² Während die Bewegung der Braut von oben nach unten führt (vgl. 21,10), ist die Hure durch eine Bewegung von unten nach oben gekennzeichnet (vgl. 18,5; 19,3).

a) iii) Aussehen

Die Hure Babylon ist reich geschmückt. Sie trägt Purpur³⁵³ und Scharlach und Schmuck aus Gold, Edelsteinen und Perlen (vgl. 17,4). Scharlach verbindet die Hure Babylon mit ihrem Reittier (vgl. 17,3) und dem Drachen (vgl. 12,3). All dies sowie ihr Gewand aus Leinen (βύσσινος) werden im Gericht vernichtet (vgl. 18,16).

Das Kleidungsmotiv ist ein gutes Beispiel für die Verbindung von Analogie und Kontrast, denn einerseits steht die rote Farbe der Kleidung Babylons im Kontrast zum weißen Leinen der Braut (vgl. 19,8). Andererseits trägt die Hure Babylon vor ihrer Vernichtung auch Leinen. Der Kontrast besteht hier darin, dass die Kleidung Babylons

349Vgl. Rossing: *The Choice*, 14; vgl. Frey: *Bildersprache*, 179.

350Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 380.

351Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 389.

352Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2587.

353In Spr 31,22 zeichnet das Bild einer guten Frau, deren Kleidung Leinen *und* Purpur ist. Es könnte also sein, dass nicht das Purpur an sich negativ besetzt ist. In Lk 16,19 sind Purpur *und* Leinen Ausdruck von Reichtum.

keinen Bestand hat. Auch ihren Schmuck verliert sie, während dieselben Materialien: Gold (21,18), Edelsteine (21,19) und Perlen (21,21) in der himmlischen Stadt verwewigt werden.

Der reiche Schmuck ist einerseits Zeichen für die aufdringliche, verführerische Opulenz der Hure, andererseits versinnbildlicht er die Sorge des Bräutigams für seine Braut (vgl. Ez 16,9–14). Nicht der Schmuck an sich ist verwerflich, sondern dass er in anmaßender Weise getragen wird.³⁵⁴ Dieselben Materialien lassen in Verbindung mit der restlichen Charakterisierung die eine Frau abstoßend, die andere anziehend wirken. Insofern verbindet Johannes die ethische Entscheidung für den richtigen Herrschaftsbereich mit einer ästhetischen für die richtige Frau.³⁵⁵

An dieser Stelle kann das Analogie-Kontrast-Schema zwischen Hure und Braut mit dem zwischen Jesus und seinen Gegenspielern verglichen werden. Wie der Schmuck der Hure anmaßend ist, so auch die Thronbesteigung der Gegner Jesu. Schmuck und Macht kennzeichnen die göttliche und widergöttliche Sphäre gleichermaßen. Der Kontrast innerhalb der Analogie besteht in der Grundlage, auf der Schmuck getragen und Macht ausgeübt wird.

a) iv) Verhalten und eschatologisches Schicksal

Die Hure Babylon lebt in sexueller Unreinheit,³⁵⁶ während die Braut für sexuelle Reinheit steht. Die Hure Babylon treibt Unzucht mit den Königen (vgl. 17,2; 18,3.9). Im Verhältnis zur Braut Jerusalem spielen die Könige eine andere Rolle: Sie bringen ihre Herrlichkeit in die heilige Stadt (vgl. 21,24).

Babylon trinkt die Ihrigen mit Zorneswein (vgl. 14,8; 18,3) und ist selbst betrunken vom Wein der Hurerei (vgl. 17,2) und vom Blut der Heiligen (vgl. 17,6; 18,21). Die Braut hingegen bietet ὕδωρ ζῶης („Lebenswasser“; 22,17) umsonst (δωρεάν) an.³⁵⁷ Die Betonung des δωρεάν könnte eine implizite Kritik am Wirtschaftswesen Roms sein, das von Käufern abhängig ist (vgl. 18,11).³⁵⁸

Babylon hält in ihrer Hand einen goldenen Becher, γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς („gefüllt mit Gräuel und Unreinheiten ihrer Unzucht“; 17,4). Das

³⁵⁴Vgl. Fekkes: *Bride*, 284.

³⁵⁵Vgl. Rossing: *The Choice*, 77; vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 488.

³⁵⁶Dies kann mit Jes 1,21; Hos 1–3; 4,12; 5,3 symbolisch als Abfall von Gott gedeutet werden; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2583.

³⁵⁷Vgl. Jes 55,1.

³⁵⁸Vgl. Rossing: *The Choice*, 152.

Wort βδελυγμάτων („Gräuel“) ist auch Teil ihres Namens (vgl. 17,5). Eben diese werden aus dem himmlischen Jerusalem verbannt sein (vgl. 21,27). Das Motiv des goldenen Bechers stammt aus Jer 51,7, wo Babel selbst als goldener Becher bezeichnet wird, der sich jedoch in der Hand Gottes befindet und so als göttliche Strafe eingesetzt wird.³⁵⁹ Er hängt zusammen mit dem Motiv des Zornesweins, der im Alten Testament als Ausdruck für das Gericht Gottes gebraucht wird.³⁶⁰ In der Apokalypse ist jedoch nicht Gott, sondern die Hure diejenige, die den Wein verteilt. Sie führt selbst das Gericht herbei. Zugleich erhält sie von Gott einen Kelch mit Zorneswein (vgl. 16,19) und die Menschen werden dazu aufgerufen, sich zu rächen, indem sie ihr doppelt so viel einschenken wie sie von ihr erhalten haben (vgl. 18,6).

In Babylon werden Tod und Leid Einzug halten (vgl. 18,8), die im himmlischen Jerusalem nicht mehr existieren werden (vgl. 21,4).

Die Einwohner Babylons werden hungern (vgl. 18,8), die Bewohner Jerusalems werden durch die Früchte vom Baum des Lebens geheilt (vgl. 22,2).

Die Hure Babylon ist durch Unreinheit ausgezeichnet (vgl. 17,4; 18,2), während in das neue Jerusalem nichts Unreines eingelassen wird (vgl. 21,27). Babylon ist der Wohnort von Teufeln, unreinen Geistern und Tieren (vgl. 18,2), während das neue Jerusalem als Wohnort Gottes gilt (vgl. 21,3).

In Babylon wird das „Licht der Lampe nicht mehr leuchten“ (φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ; 18,23³⁶¹) und „die Stimme des Bräutigams und der Braut soll nicht mehr gehört werden“ (φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ; 18,23), während Jerusalem selbst als Braut einzieht (vgl. 21,2.9) und die Stimme erhebt (vgl. 22,17).³⁶² Im neuen Jerusalem ist das Heil in Form von Braut, Bräutigam und Gott selbst anwesend. Das Lamm (Vgl. 21,23) und Gott leuchten für ihre Bewohnerinnen (vgl. 22,5). Das Verstummen von Braut und

359Vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2589.

360Vgl. Ps 60,5; Jer 49,12; Ez 23,31; Ps 75,9.

361Vgl. Mt 25, 1–13: Das Leuchten von Licht als Motiv endzeitlicher Erfüllung.

362Ich setze mit Rossing: *The Choice*, 161 die Braut in K 21 mit der in K 22 gleich, obwohl diese auch – wie etwa Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 471 – als Bild für die Gemeinde gesehen werden kann. Er schließt jedoch nicht aus, dass auch hier die eschatologische Größe aus K 21 gemeint ist: „[...]“, dass nun die Braut in Apk 22,17 nicht (nur) als eschatologische Größe im Blick ist.“ Außerdem halte ich seine Argumente nicht für so stichhaltig, dass sie begründen würden, warum die Braut-Figur innerhalb derselben Schrift für Verschiedenes stehen sollte, da ja auch das Lamm oder die Hure Babylon in verschiedenen Kapitel vorkommen und trotzdem – wenn auch mit verschiedenen Nuancen – einheitliche Charaktere sind.

Bräutigam hingegen ist ein Zeichen dafür, dass es kein neues Leben mehr gibt, und als solches ein Zeichen für die Abwesenheit von Heil.³⁶³

Die Hure Babylon wird der Zerstörung anheimfallen, ihr Rauch wird in Ewigkeit aufsteigen (vgl. 19,3), während die Erlösten im neuen Jerusalem in Ewigkeit regieren werden (vgl. 22,5). Dem egalitären Verhältnis von Braut und Bräutigam entspricht die Möglichkeit zur Mitregentschaft für die Gläubigen.³⁶⁴

Im Bild von Hure und Braut stehen einander Heil und Unheil durch verschiedene Merkmale auf eindringliche Weise gegenüber, sodass dem Leser klar wird, welche Konsequenzen es hätte, sich für eine der beiden Frauen – und somit Herrschaftsbereiche – zu entscheiden.

b) Die Braut und die Frau in Kapitel 12

Die Braut und die Frau in K 12 stehen zueinander in einem Analogieverhältnis, da beide ihre Sexualität auf gottgefällige Weise leben: Die eine als Braut, die andere als Mutter.

Beide gehören dem göttlichen Bereich an, die Vision der Frau geschieht als Zeichen am Himmel (vgl. 12,1), während der Seher auf einen Berg geführt wird, um die Braut zu sehen (vgl. 21,10).

Beide tragen ein strahlendes Gewand (vgl. 12,1; 21,11).

Es gibt jedoch auch Kontraste zwischen den positiv besetzten Frauen, denn die eine wird von Gott ernährt (vgl. 12,6); wer dem Ruf der anderen folgt, wird zum Wasser des Lebens geführt (vgl. 22,17). Die Nachkommen der einen werden verfolgt (vgl. 12,17); diejenigen, die sich dem Herrschaftsbereich Gottes zueignen lassen, werden das Heil, das mit der anderen verbunden ist, erben (vgl. 21,7).

Aufgrund der Analogien zwischen beiden Frauen ergeben sich ähnliche Deutungsmöglichkeiten wie die in 3.2.2.1 für die Braut angeführten. Ebensowenig wie das Bild der Braut kann das der Frau in K12 eindeutig übersetzt werden.³⁶⁵

Die Deutung als Personifikation der Gemeinde bzw. der Kirche³⁶⁶ enthält Inkohärenzen, denn die Frau gebiert ein messianisches Kind. Da das Kind in Offb 12,5 zu Gottes Thron entrückt wird und Christus als Einzelperson mit dem Thron Gottes assoziiert wird (vgl. 3,21; 7,17; 22,1.3), liegt eine messianische Deutung nahe.³⁶⁷ Die Gemeinde tritt im

³⁶³Vgl. Jer 7,34; 16,9; 25,10; vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 411.

³⁶⁴Vgl. Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 481.

³⁶⁵Verschiedene Deutungsmöglichkeiten sind in Gollinger: *Zeichen*, 25–72 dargestellt.

³⁶⁶Vgl. Roloff: *Offenbarung*, 125.

³⁶⁷Vgl. Böcher: *Israel*, 42.

Umkreis des Thrones in Form der Ältesten nur im Plural auf (vgl. 4,4). Es ist eher unwahrscheinlich, dass sie mit dem Kind gemeint ist. Das Kind könnte in Verbindung mit den Geburtsschmerzen der Frau auch als Einleitung der Gerichtszeit gedeutet werden.³⁶⁸

Geht man davon aus, dass Offb 12 von der Geburt eines messianischen Kindes, im christlichen Kontext also Christi, spricht, kann die Gemeinde bzw. die Kirche nicht dessen Mutter sein, denn sie konstituiert sich erst in seiner Nachfolge.³⁶⁹

Plausibler ist m.E. die Deutung der Frau als Personifikation des bedrohten Gottesvolkes³⁷⁰ als einer Einheit von Altem und Neuem Bund. Aus diesem geht der Messias hervor, durch den wiederum das wahre Israel konstituiert wird, aus dem die Christen als Nachkommen entspringen (vgl. V17).³⁷¹ Letztlich führt diese Deutung über die Vorstellung des wahren Israel auch dahin, die Frau mit der Kirche zu identifizieren. Sie löst jedoch das Problem, dass die Kirche nicht vor dem Messias existieren kann.

Eine weitere Möglichkeit ist die Deutung der Frau als den Messias gebärende³⁷² Tochter Zion³⁷³ bzw. Jerusalem.³⁷⁴ Die Vorstellung von Zion als Mutter eines einzigen, besonderen Kindes steht auch im Hintergrund von 4Esr 9,42–10,4; die Mutterschaft des himmlischen Jerusalem, das die Gläubigen hervorbringt, in Gal 4,25f.

Deutet man die Frau in der Wüste als durch Rom bedrohtes irdisches Jerusalem, enthielte die Offenbarung neben dem Kontrast zwischen Babylon und neuem Jerusalem auch den Unterschied zwischen irdischem und himmlischem Jerusalem, der in Gal 4,25f vorausgesetzt wird. Das irdische Jerusalem wäre in der Bedrängnis unter den Schutz Gottes gestellt und würde letztlich als himmlisches Jerusalem erlöst.³⁷⁵

368Vgl. Gollinger: *Zeichen*, 175; Schüssler Fiorenza: *Invitation*, 125 deutet die Geburt des Kindes auf Inthronisation Jesu und den Beginn der neuen Schöpfung.

369Vgl. Giesen: *Offenbarung*, 273; vgl. Gollinger: *Zeichen*, 175.

370Wie vertreten von Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 453; vgl. auch Giesen: *Offenbarung*, 274f.

371Vgl. Giesen: *Offenbarung*, 275.

372Vgl. Mi 4,10; 5,2f.

373Vgl. Jes 1,8; 49,21; Jer 4,21; Ps 9,15; vgl. Roloff: *Offenbarung*, 124.

374Vgl. Böcher: *Israel*, 42.

375Dollinger: *Zeichen*, 180 unterscheidet ebenfalls himmlische und irdische Seinsweise, identifiziert die Frau in K12 jedoch mit der Kirche: „Das 'große Zeichen' von Offb 12, die apokalyptische Frau am Himmel und in der Wüste, stellt also die eine christliche Kirche in ihrer zugleich himmlischen und irdischen Wirklichkeit dar.“

Von einer Verwandlung der bedrohten Frau in K12 zum himmlischen Jerusalem geht Zimmermann: *Geschlechtermetaphorik*, 456 auf Basis von 4Esr 10,27 aus.

Das negative Bild von Jerusalem in 11,8³⁷⁶ könnte diese Deutung in Frage stellen, andererseits die Frage nach der Zuordnung von himmlischem und irdischem Jerusalem: Die Frau in K12 wird als Erscheinung im Himmel gesehen. Wie verhält sich diese himmlische Existenz zum irdischen Jerusalem? Kann davon ausgegangen werden, dass das irdische Jerusalem präexistent³⁷⁷ ist und am Ende der Zeit in das himmlische Jerusalem verwandelt wird?³⁷⁸

Diese Fragen können zum Teil gelöst werden, wenn irdisches und himmlisches Jerusalem komplementär gesehen werden statt als scharf getrennte Größen.³⁷⁹ Dies ist möglich, wenn man das irdische Jerusalem als Verbindung zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre versteht, denn durch die Verlagerung der königlichen Residenz und der Bundeslade nach Jerusalem durch David wurde die Stadt als Symbol für Gottes Anwesenheit³⁸⁰ und Treue mit eschatologischen Hoffnungen verbunden.³⁸¹ Noch gestärkt wurde die Bedeutung Jerusalems durch den salomonischen Tempel.³⁸² Im irdischen Jerusalem verbinden sich irdische und himmlische Sphäre. Diese Verbindung wird durch das Herabkommen des himmlischen Jerusalem in 19,2 eschatologisch vollendet. Insofern wird auch der Gedanke der Diskontinuität³⁸³ zwischen himmlischem und irdischem Jerusalem gewahrt.

Vorteil dieser Deutung ist, dass der Analogie der beiden positiv besetzten Frauengestalten Rechnung getragen wird. Durch die Überführung der negativen Lage der einen in das Heil der anderen wird suggeriert, dass sich die Identifikation mit der Frau in K12, die zwar positiv besetzt ist, aber verfolgt wird, letztlich lohnt.

Die Schwierigkeit, die jede der vorgeschlagenen Deutungen enthält, zeigt, wie schon in 3.2.2.1 dargestellt wurde, dass die Bedeutung des Bildes nicht eindeutig aufgelöst werden kann, da es sich um eine Metapher, nicht um eine Allegorie handelt.³⁸⁴ Es

376Dagegen steht wiederum die Bezeichnung als „geliebte Stadt“ in 20,9. Vielleicht geht dieser Gegensatz auf positive und negative Vorstellungen Jerusalems im Alten Testament zurück: Vgl. Fohrer: Art. *Σιών*, 317, 36–42.

377Vgl. sBar 4,2

378Verschiedene Positionen zur Verbindung der Frau in K12 und der Braut in K21 stellt Humphrey: *Ladies*, 104–109 dar; von einer Einheit beider als „godly woman“ geht Barr: *Polemical*, 112 aus.

379Vgl. Bietenhard: *Die himmlische Welt*, 192.

380Vgl. Fohrer: Art. *Σιών*, 307–308.

381Vgl. Jes 2,1–4; Ez 40–48; vgl. Rand: *Imagery*, 79; vgl. Böcher: *Die heilige Stadt*, 115–117; vgl.

Fohrer: Art. *Σιών*, 301, 23–26.

382Vgl. Fohrer: Art. *Σιών*, 302, 21–30.

383Vgl. Bietenhard: *Die himmlische Welt*, 201.

384Vgl. Humphrey: *Ladies*, 109; vgl. Rissi: *Zukunft*, 49.

konnte lediglich festgehalten werden, welche Bedeutungen im Bild der Frau in K12 mit-schwingen.

c) Babylon, Isebel und die Frau in Kapitel 12

So wie die Frau in K12 und die Braut als positive Frauengestalten zueinander in Analogie stehen, sind Babylon und Isebel als negative Frauenfiguren verbunden. Sie tragen beide einen negativ besetzten Namen aus der Vergangeheit Israels.³⁸⁵ Da die Frau in K12 aber im Gegensatz zur Braut eine bedrohte Existenz führt, ergeben sich auch gewisse Analogien zu den negativ besetzten Frauen.

Alle drei Frauen sind Mütter (vgl. 2,23; 17,5; 12,2). Babylon ist „Mutter der Hurerei und aller Gräuel auf Erden“ (ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς; 17,5), Isebels Kinder werden getötet (vgl. 2,23). Das Kind in K12 wird bedroht und von Gott durch Entrückung gerettet (vgl. 12,5). Das Kind dieser Frau wird vom teuflischen Drachen bedroht (vgl. 12,4), während die Kinder Isebels von Gott selbst Schlimmes fürchten müssen (vgl. 2,23). Das Tier, das die eine Frau bedroht, hat dieselbe Farbe wie das Reittier der anderen. Beide Tiere haben sieben Häupter und zehn Hörner (vgl. 12,3; 17,3). Die Mutterrolle der Frau in K12 ist positiv besetzt, die beiden anderen Frauen zeichnen sich durch Hurerei aus (vgl. 2,21; 17,5). Ihre Mutterrolle sagt aus, dass sie ihr widergöttliches Verhalten verbreiten.

Sowohl die Hure als auch die Frau in K12 werden mit der Wüste assoziiert (vgl. 12,6; 17,3), der positiv besetzten Frau dient sie jedoch nur als Fluchtort, denn diese Frau ist eigentlich dem Himmel zugeordnet (vgl. 12,1.14).

Isebel fordert zum Essen von Götzenopferfleisch auf (vgl. 2,20), die Hure Babylon trinkt das Blut der Heiligen (vgl. 17,6), während der Drache den Sohn der Frau in K12 fressen möchte (vgl. 12,4) und die Frau von Gott selbst ernährt wird (vgl. 12,6). Verderbliche und legitimierte Nahrungsaufnahme stehen einander gegenüber.

Isebel und die Hure verführen beide (vgl. 2,20; 18,23), während der Drache als Verführer der Frau in K12 gegenübersteht (vgl. 12,9).

Isebel wird brutal entmachtet (vgl. 2,22³⁸⁶), die Hure Babylon dem Gericht preisgegeben, während die Frau in K12 immer wieder bewahrt wird (vgl. 12,6.14.16).

Isebel und Babylon werden ähnlich beschrieben, wobei zweiteere noch mächtiger und

³⁸⁵„Babylon“ erinnert an die Babylonische Gefangenschaft, „Isebel“ an die Frau Ahabs, die den Baalskult förderte; vgl. 1Kön 16,31–34; 21,25f.

³⁸⁶Vgl. Ez 16,37–39; Jes 47,3.

daher gefährlicher dargestellt wird. Die Wirkung Isebels beschränkt sich auf die Gemeinde in Thyatira. Sie steht möglicherweise für eine Irrlehre, die gegenüber dem Kaiserkult offen war.³⁸⁷ Babylon hingegen beeinflusst alle Völker (vgl. 17,15). Indem die Irrlehre in Analogie zu Babylon gesetzt wird, wird vor ihrer Gefährlichkeit gewarnt. Die Wirkung Babylons reicht bis in die einzelnen Gemeinden.

Die Frau in K12 wird durch ähnliche Merkmale mit den beiden negativen Frauen verbunden, doch nur, um den Kontrast zu betonen. Das Negative, das mit ihr assoziiert wird, liegt nicht an ihrem Verhalten, sondern an ihrer Situation, die durch widergöttliche Mächte verschuldet ist.

³⁸⁷Vgl. Duff: *Wolves*, 68; vgl. Schnelle: *Einleitung*, 572; vgl. Giesen: *Das Römische Reich*, 2539f.

Zusammenfassung: Christus als Bräutigam und die Braut in der Offenbarung

Die Hochzeitsmetaphorik in der Offenbarung trägt dazu bei, die Leserin auf die Seite der göttlichen Wirklichkeit zu ziehen. Sie soll in einer bewussten Entscheidung dem Einfluss des Römischen Imperiums fern bleiben, das in scharfem Kontrast zu allem Göttlichen steht. Diese Entscheidung muss allerdings nicht aus dem Nichts getroffen werden, denn das Lamm als Bräutigam und das neue Jerusalem als Braut stehen auf ihre Weise dafür ein, dass die Entscheidung für sie zum Heil führt.

Der Bräutigam, Christus, hat die Menschen durch seinen Kreuzestod bereits erlöst und seine Liebe zur Gemeinde so erwiesen. Daher steht diese Erlösungstat für die endzeitliche Vollendung ein. Das Lamm wirkt zwar als geschlachtetes schwach, doch ist gerade seine Schlachtung Bedingung für seine Herrlichkeit. Die Macht des Lammes, die über der aller weltlicher Regenten steht, wird sich letztlich durchsetzen, fußt sie doch auf der Macht Gottes. Wer auf Seiten der göttlichen Sphäre ausharrt, wird belohnt und als Mitregent eingesetzt.

Die Braut, das neue Jerusalem, wird ästhetisch und ethisch ansprechend dargestellt. Die Entscheidung für diese Frau, deren Sexualität in gelenkten Bahnen verläuft, wird mit einem Leben in paradiesischen Zuständen belohnt, da sie für die Präsenz Gottes und Christi steht. Sie wird mit der Hure Babylon und ihrer ausufernden Sexualität kontrastiert. Die metaphorischen Frauenfiguren fördern die relationale Identifikation der Leser mit der positiv beschriebenen Figur und werden mit Stadtmetaphorik verbunden, in der ebenfalls die Identifikation mit Jerusalem als erstrebenswert dargestellt wird. In ihrer Bewegung vom Himmel auf die Erde ermöglicht die Stadt-Frau eine Verbindung der Menschen mit dem göttlichen Bereich.

Die Menschen treten in diesem Bildfeld als Hochzeitsgäste auf. Als zur Hochzeit Geladene haben sie Teil am endzeitlichen Heil, das in der Verbindung aus Braut und Bräutigam besteht und auf der Vernichtung widergöttlicher Mächte beruht.

Ziel der Offenbarung ist es, den Menschen durch die vielschichtige Vernetzung von positiven Identifikationsfiguren zum Einstimmen in den Ruf von Geist und Braut zu bewegen (vgl. 22,17), die einerseits Christus zum Kommen in der Parusie auffordern, andererseits den Menschen zum Kommen in den göttlichen Machtbereich.

III Christus als Bräutigam und die geweihte Jungfrau als Braut in der Jungfrauenweihe

In diesem Abschnitt soll nun das Verhältnis von Metapher und Wirklichkeit sowie die Wirkung neutestamentlicher Brautmetaphorik³⁸⁸ anhand der Liturgie der Jungfrauenweihe analysiert werden. Ich beziehe mich hierfür auf die „*Ordo consecrationis virginum*“ vom 31. 5. 1970, die „Jungfrauenweihe für Frauen, die in der Welt leben“, wie sie im „Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes“³⁸⁹ festgehalten ist.

Das Hauptaugenmerk wird auf der Verwendung neutestamentlicher Metaphern und hochzeitlicher Elemente in der Liturgie liegen. Diese wird einleitend in Geschichte und Aufbau dargestellt. Danach werden neutestamentliche Motive in der Liturgie untersucht. Schließlich soll die Jungfrauenweihe in den Horizont katholischer Geschlechtertheorie gestellt werden, um aufzuzeigen, wie Metaphern auch Rollenbilder beeinflussen können.

1. Die Jungfrauenweihe – Eine Einführung

1.1 Geschichte³⁹⁰

Im Hintergrund der Vorstellung einer Jungfrau als Braut Christi steht das Verständnis der Kirche als Braut, das auf 2Kor 11,2 und Eph 5,21–33 sowie Mt 9,15, Joh 3,29, Offb 19,7.9; 21,2.9 und 22,17 zurückgeführt wird.³⁹¹ Hinter dem Keuschheitsideal stehen Mt 19,10–12; 22,30 und 1Kor 7,25.³⁹²

Die Vorstellung von der Kirche als Braut Christi wurde erweitert, sodass – erstmals in Tertullians Schrift „*De virginibus velandis*“³⁹³ – aus der Brautschaft der Kirche die

388In Teil II wurde unter Berufung auf Söhngen: *Analogie und Metapher*, 76 und Weinrich: *Sprache*, 277 davon ausgegangen, dass der Begriff „Metapher“ für jede Form des sprachlichen Bildes verwendet werden kann. Ich verwende im Folgenden den in der katholischen Literatur bevorzugten Begriff „Symbol“ synonym mit „Metapher“ und umgekehrt, da die Grenze zwischen beiden nur schwer zu ziehen ist und je nach dahinterstehender Theorie variieren kann.

389 *Die Weihe des Abtes und der Äbtissin. Die Jungfrauenweihe*, (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, II), herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-) Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Trier²1994, S. 75–106.

390Einen detaillierten Überblick über die Entwicklungsstufen der Liturgie der Jungfrauenweihe bietet Metz: *Consécration*.

391Vgl. Schmid: Art. *Brautschaft*, 555; vgl. Schlosser: *Alt*, 17; Probleme einer Gleichsetzung der Braut in der Offenbarung mit der Kirche wurden in Abschnitt II. 3.2.2.1 dargestellt.

392Vgl. Schlosser: *Alt*, 16.

393Tertullian: *De virginibus velandis*, 16,4, in: CCSL, 1125: „*Quamquam non mentiris nuptam; nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas.*“

Brautschaft der einzelnen Gläubigen abgeleitet wurde. Tertullian trug maßgeblich dazu bei, dass sich *sponsa Christi* als Ehrenbezeichnung für gottgeweihte Jungfrauen etablierte.³⁹⁴ Zu seiner Zeit, im dritten Jahrhundert, gab es wahrscheinlich noch keine öffentlich-liturgische Form des Gelübdes. Vielmehr galt ein privates Versprechen, das der Gemeinde bekannt gegeben wurde, als lebenslang bindend.³⁹⁵ Wer das Gelübde brach, wurde als Ehebrecherin bezeichnet und exkommuniziert, es wurde also auch auf kirchenrechtlicher Ebene mit der Ehe identifiziert.³⁹⁶

Wann die erste Jungfrauenweihe stattfand, kann nicht mehr zurückverfolgt werden,³⁹⁷ doch ist zweifellos die Weihe der Marcellina, der Schwester des Ambrosius, im Jahr 352/3 durch Papst Liberius in Mailand ein wichtiger Bezugspunkt.³⁹⁸ Indem Marcellina und alle anderen zu dieser Zeit geweihten Jungfrauen in der sogenannten *velatio* einen Schleier erhalten, wird die Jungfrauenweihe in die Nähe von Hochzeitsritualen dieser Zeit gerückt,³⁹⁹ weil der Schleier sich nicht von dem einer Braut unterscheidet.⁴⁰⁰

Sowohl von Ordensgemeinschaften unabhängige, in der Welt lebende, als auch in Gemeinschaften lebende Frauen⁴⁰¹ konnten sich durch ein Gelübde zum Stand der Jungfrauen zählen.⁴⁰²

Im *Pontifikale Romano-Germanicum* von 950 wird die Hochzeitsmetaphorik noch deutlicher: Die Frau wird von den Eltern dem Bischof als Stellvertreter Christi übergeben⁴⁰³ wie die Braut bei einer Eheschließung dem Bräutigam übergeben wird.⁴⁰⁴ Außerdem sind erstmals ein Ring und eine Krone als Teil der Jungfrauenweihe vorgesehen,⁴⁰⁵ wodurch ebenfalls die Analogie zu Hochzeitsritualen betont wird.⁴⁰⁶

Im 13. Jahrhundert wird die Verbindung zur Hochzeitssymbolik spiritualisiert, indem der Ring nun für Treue, die Krone für Jungfräulichkeit steht.⁴⁰⁷

Im selben Jahrhundert, zwischen 1292 und 1295, entsteht das *Pontifikale* des Guilelmus

394Vgl. Schmid: Art. *Brautschaft*, 559.

395Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 39.

396Vgl. Schlosser: *Alt*, 17; vgl. Hourcade: *Noces*, 52; vgl. Meier: *Stand*, 72.

397Vgl. Metz: *Consécration*, 26.

398Vgl. Severus: Art. *Jungfrauenweihe*, 1095.

399Vgl. Schmid: Art. *Brautschaft*, 561.

400Vgl. Metz: *Consécration*, 68; vgl. Schlosser: *Alt*, 20.

401Vgl. Metz: *Consécration*, 49.

402Vgl. Metz: *Consécration*, 50.

403Vgl. *Le Pontifical Romano-Germanique (PRG)* XX, 1.

404Vgl. Metz: *Consécration*, 73.

405Vgl. *PRG* XX, 23. 24.

406Vgl. Metz: *Consécration*, 76.

407Vgl. Metz: *Consécration*, 88.

Durantus, wo die Hochzeitssymbolik wieder verstärkt wird und beim Einzug auf Mt 25,1–13 rekurriert wird.⁴⁰⁸ Die von ihm entworfene Liturgie gilt nur noch für Jungfrauen in Ordensgemeinschaften, weil im II. Laterankonzil 1139 das Wohnen gottgeweihter Jungfrauen in Privathäusern untersagt wurde, was faktisch ein Verbot geweihter Jungfrauen, die keinem Orden angehörten, bedeutete. Diese Bestimmung sollte bis ins 20. Jahrhundert bestehen bleiben.⁴⁰⁹

Im 15. Jahrhundert nimmt die Beliebtheit von Jungfrauenweißen ab, die Profess wird zunehmend unabhängig von der Jungfrauenweihe gespendet.⁴¹⁰

Im 19. Jahrhundert erfährt die Jungfrauenweihe durch Dom Prosper-Louis Pascal Guéranger (1805–1875) eine Wiederbelebung. Er verbindet die Profess in der Abtei von Solesmes mit einer Jungfrauenweihe.⁴¹¹

Ab den 1920er Jahren spenden einige Bischöfe die Jungfrauenweihe wieder an in der Welt lebende Frauen⁴¹² und verlangen schließlich eine offizielle Erlaubnis dazu.⁴¹³ Dieser wird jedoch nicht stattgegeben, sondern die Weihe von Frauen, die nicht in Ordensgemeinschaften leben, wird 1927 ausdrücklich verboten.⁴¹⁴

Im Jahr 1970 schließlich tritt die *Ordo Consecrationis Virginum* in Kraft, die die Jungfrauenweihe in der Welt lebenden Frauen wieder zugänglich macht, und ins *Pontifikale Romanum* aufgenommen wird.⁴¹⁵ Ihr Ablauf soll im Folgenden dargestellt werden.

1.2 Ablauf

Die Jungfrauenweihe ist eine eigene Feier innerhalb der Bischofsmesse und findet nach der Homilie statt.⁴¹⁶ Sie besteht selbst wiederum aus Eröffnung, Wortgottesdienst, der Weihe als solcher und einer Eucharistiefeier.⁴¹⁷

Zur Eröffnung gehört eine Prozession zum Altar. Es wird empfohlen, in diese auch zwei bereits geweihte Jungfrauen einzubeziehen,⁴¹⁸ was an die Rolle von Brautjungfern bei

408Vgl. Durantus: *Rationale*, II, 1, 40, 578–585, in: CCCM, 138.

409Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 50f.

410Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 54.

411Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 54.

412Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 56.

413Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 57.

414Vgl. Metz: *Consécration*, 57.

415Vgl. Severus: Art. *Jungfrauenweihe*, 1095; vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 63.

416Vgl. *Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes II (PBS)*, 71.

417Vgl. *PBS*, 74.

418Vgl. *PBS*, 75.

einer Hochzeit erinnert. Nachdem die Jungfrauen im Kirchenschiff Platz genommen haben und vorgestellt wurden, wird die Antiphon „Ihr klugen Jungfrauen“⁴¹⁹ gesungen: „*Prudentes virgines, aptate lampades vestras, ecce sponsus venit, exite obviam ei.*“ Die Jungfrauen ziehen mit Kerzen in den Altarraum und stecken sie dort an einen Leuchter oder übergeben sie den Altardienern, um danach wieder an ihre Plätze zurückzukehren.⁴²⁰

Es folgt ein Wortgottesdienst „in gewohnter Weise“⁴²¹ und eine speziell auf die Jungfrauenweihe zugeschnittene Predigt.

In der Predigtvorlage wird der Weihestand von nicht geweihten Christen durch den Drang, „sich [...] mit größerem Eifer für die Ausbreitung des Reiches Gottes einzusetzen,“⁴²² unterschieden.⁴²³ Der Ursprung des jungfräulichen Lebens wird auf Gott selbst zurückgeführt, „denn von ihm strömt wie aus einem reinen und unversiegbaren Quelle diese Gabe auf jene Frauen aus, die wegen ihrer beständigen Jungfräulichkeit den Kirchenvätern wie ein Bild von Gottes immerwährender Heiligkeit erschienen.“⁴²⁴ Sodann wird auf die besondere Rolle der Jungfräulichkeit aufgrund der Erwählung Marias verwiesen.⁴²⁵ Die Zwei-Naturen-Lehre wird ebenfalls in die Brautmetaphorik einbezogen: „In ihrem [Marias] reinen Schoß ist das Wort durch die Kraft des Heiligen Geistes Fleisch geworden und hat sich die göttliche Natur mit der menschlichen wie in einem bräutlichen Bund vereinigt.“⁴²⁶ Außerdem wird erwähnt, dass Jesus selbst das „jungfräuliche Leben um des Himmelreiches willen“⁴²⁷ gepriesen hat. Hier steht Mt 19,12 im Hintergrund.⁴²⁸

In einem weiteren Schritt wird auch die Kirche in die Brautmetapher einbezogen, denn sie sei nach Christi Willen „Jungfrau, Braut und Mutter“⁴²⁹: „Jungfrau wegen der

419Vgl. PBS, 75.

420PBS, 77.

421PBS, 77.

422PBS, 77.

423Weiter unten heißt es, dass geweihte Jungfrauen „als Teil des Gottesvolkes, der mit einem besonderen Charisma ausgezeichnet ist“, gelten (79).

424PBS, 78.

425Vgl. PBS, 78.

426PBS, 78.

427PBS, 78.

428Vgl. Luz: *Matthäus*, 112: „[...] grundsätzlich hat die katholische Auslegung exegetisch recht, wenn sie von Mt 19,12 her die freiwillige Ehelosigkeit als eine Lebensform versteht, die vom Gottesreich in besonderer Weise geprägt ist und deshalb auch ihre besondere Chance und Gnade hat.“ Luz lehnt jedoch Ehelosigkeit im Sinn eines lebenslänglichen Gebotes auf der Basis von Mt 19,12 ab.

429PBS, 78.

Unversehrtheit ihres Glaubens; Braut wegen ihres unauflöslichen Bundes mit Christus; Mutter wegen der Schar ihrer Kinder.⁴³⁰

Schließlich werden auch die Jungfrauen selbst als Bräute bezeichnet: „Der Heilige Geist erhebt euch zur Würde einer Braut Christi und verbindet euch dem Sohn Gottes durch ein unauflösliches Band“⁴³¹, was schon im nächsten Satz wieder an die Kirche zurückgebunden wird: „Diesen Ehrennamen 'Braut Christi' trägt die Kirche. Er wird nach dem Zeugnis der heiligen Väter und Kirchenlehrer auch euch zuerkannt.“⁴³²

Die eschatologische Zeichenhaftigkeit des Jungfrauenstandes wird betont:

[...] durch euren Stand kündigt ihr das kommende Gottesreich an, in dem es keine irdische Ehe mehr geben wird.⁴³³ Dadurch seid ihr ein deutliches Zeichen jenes großen Geheimnisses, das schon mit dem Beginn des Menschengeschlechtes vorgebildet, durch den bräutlichen Bund Christi mit der Kirche aber vollendet wurde.⁴³⁴

In einem abschließenden Teil der Predigtvorlage werden einige Aufforderungen an die Jungfrauen gerichtet, z.B. „klug und wachsam“⁴³⁵ zu sein. Ebenso stehen Barmherzigkeit, Liebe und diakonischer Dienst im Vordergrund.

Auf den bildlichen Charakter der Brautmetapher wird verwiesen, indem die scheinbar widersprüchlichen Elemente Jungfräulichkeit und Fruchtbarkeit miteinander verbunden werden. Fruchtbarkeit wird auf eine neue Sinnenebene gehoben. Sie steht für das Tun des göttlichen Willens und die Hinführung vieler Menschen zur göttlichen Gnade.⁴³⁶

Schließlich wird auf die Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ eingegangen:

Christus, der Sohn der Jungfrau Maria, ist schon jetzt auf Erden die Freude und die Krone der Jungfrauen und ihr Bräutigam; einst aber wird er sie aufnehmen in sein himmlisches Reich, wo sie das neue Lied singen und dem göttlichen Lamm folgen, wohin immer es geht.⁴³⁷

Die Homilie endet mit diesem eschatologischen Ausblick, der explizit auf die Offenbarung anspielt.

430PBS, 78.

431PBS, 78.

432PBS, 79.

433Hier ist auf Mt 22,30 angespielt.

434PBS, 79.

435PBS, 79.

436Vgl. PBS, 80: „Wenn ihr auch um Christi willen ehelos lebt, so wird doch euer Leben fruchtbar, indem ihr den Willen Gottes erfüllt und mitwirkt, dass zahllose Menschen das Leben der Gnade erlangen oder zu ihm zurückfinden.“

437PBS, 80.

Es folgt der Weiheakt selbst. Die Jungfrauen treten vor den Bischof, der drei mit „Seid ihr bereit[...]“⁴³⁸ eingeleitete Fragen an sie richtet.⁴³⁹ Es wird auf die Ewigkeit des Bundes mit Christus verwiesen und auf die Zeichenhaftigkeit der jungfräulichen Existenz, die das kommende Reich Gottes versinnbildlicht.

Nach einem Gebet mit der Bitte um den Heiligen Geist werden einige Heilige um Fürbitte gebeten, schließlich auch Christus.

Dann knien die Jungfrauen einzeln vor dem Bischof nieder und legen ihre gefalteten Hände in die des Bischofs, um ihren Vorsatz der Jungfräulichkeit zu erneuern.⁴⁴⁰ Es folgt das Weihegebet, in dem sich immer wieder Anspielungen auf Jungfräulichkeit und Keuschheit finden: „Unschuld des Ursprungs“⁴⁴¹, „Leben, das ähnlich ist dem der Engel“⁴⁴², „die Leidenschaft der Sinne überwinden“⁴⁴³, „Sie sind nicht gezeugt aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches, sondern sie sind geboren aus deinem Geiste.“⁴⁴⁴

Zunächst wird in diesem Gebet betont, dass alle Menschen von Gott geliebt sind und er aus allen Völkern „Kinder des Neuen Bundes erwählt“⁴⁴⁵ hat. Auf diesem Hintergrund wird dann die besondere Berufung der Jungfrauen hervorgehoben: „[...] erhaben ist die Berufung zum jungfräulichen Leben, die du manchen[...] gegeben hast.“⁴⁴⁶ Diese ist nur eine von vielen Gnadengaben Gottes.⁴⁴⁷

Im Folgenden wird die „Würde des Ehebandes“⁴⁴⁸ betont, der aber letztlich nichts anderes bedeutet als „die Verbindung Christi mit seiner Kirche“⁴⁴⁹ und daher der Jungfräulichkeit nicht widerspricht. Hier steht Eph 5,21–33 im Hintergrund.

Die Bildersprache in diesem Abschnitt des Weihegebets ist reichhaltig, denn sie verbindet zunächst die Jungfräulichkeit mit der Ehe durch den Bezug auf Christus.

438Vgl. *PBS*, 81.

439Diese sind: „Seid ihr bereit, bis an euer Lebensende am Vorsatz der heiligen Jungfräulichkeit festzuhalten und dem Herrn und seiner Kirche zu dienen?“; „Seid ihr bereit, euer Leben in der Nachfolge Christi, zu der das Evangelium aufruft, als ein Zeugnis der Liebe zu leben und als ein Zeichen des kommenden Reiches Gottes?; Sied ihr bereit, euch durch die Jungfrauenweihe unserem Herrn Jesus Christus, dem Sohn Gottes, auf immer zu verbinden?; Vgl. *PBS*, 81.

440Vgl. *PBS*, 87.

441*PBS*, 95.

442*PBS*, 95; vgl. Mt 22,20.

443*PBS*, 95.

444*PBS*, 95; vgl. Joh 3,4–6; Gal 4,29.

445*PBS*, 95.

446*PBS*, 95.

447Vgl. *PBS*, 95.

448*PBS*, 96.

449*PBS*, 96.

Danach wird die Sehnsucht „nach der Vermählung mit Christus“⁴⁵⁰ angesprochen, die wiederum die Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ impliziert.

Sodann wird Christus als Sohn einer Jungfrau beschrieben, wodurch die geweihten Jungfrauen an Maria angenähert werden und der scheinbare Widerspruch von Jungfräulichkeit und Mutterschaft aufgelöst wird.

Schließlich wird Christus auch als „Bräutigam derer, die im Stand der Jungfräulichkeit leben“⁴⁵¹, beschrieben. Hier wird die Metapher „Christus ist Bräutigam“ ausgesprochen. In einer Art Tugendkatalog, der als Bitte an den Heiligen Geist formuliert ist, wird neben Bescheidenheit, Freundlichkeit, Weisheit, Ernst und Güte auch Klugheit erwähnt,⁴⁵² was auf Mt 25,1–13 verweisen könnte.

Siebenmal fällt das Wort „Liebe“⁴⁵³ oder „lieben“⁴⁵⁴. Die Hingabe der Jungfrau an Christus wird mit „Verbindung“⁴⁵⁵ und „Vermählung“⁴⁵⁶ bzw „sich weihen“⁴⁵⁷ und „sich schenken“⁴⁵⁸ bezeichnet. Das Wort „Braut“ hingegen wird nur einmal und als Ableitung von der Brautschaft der Kirche erwähnt.⁴⁵⁹

Das Weihegebet ist von der Vernetzung der einzelnen Bilder untereinander geprägt: Jungfräulichkeit, Brautschaft und Mutterschaft hängen zusammen, weil Maria Mutter und Jungfrau, Christus Bräutigam und die Kirche Mutter, Jungfrau und Braut ist und die Jungfrau die Verbindung Christi mit der Kirche darstellt wie auch eine Ehe dies tut.

Auf das Weihegebet folgt die Überreichung der Insignien. Zunächst werden Schleier und Ring übergeben mit einem Aufruf, Christus die Treue zu halten und einem Verweis auf die Rückgebundenheit an die Kirche.⁴⁶⁰

Wenn kein Schleier übergeben wird,⁴⁶¹ folgt auf die Ringüberreichung ebenfalls ein Aufruf zur Treue Christus gegenüber, begleitet von den Worten: „So werdet ihr zur

450*PBS*, 96.

451*PBS*, 96.

452Vgl. *PBS*, 96.

453*PBS*, 95. 96.

454*PBS*, 95. 97.

455*PBS*, 96.

456*PBS*, 96.

457*PBS*, 97.

458*PBS*, 96.

459*PBS*, 79.

460*PBS*, 103.

461Das mögliche Weglassen der Schleierübergabe wird nicht begründet, was Schlosser: *Alt*, 43 kritisiert.

ewigen Freude gelangen, zur Hochzeit des Lammes.“⁴⁶² Hier wird explizit auf Offb 19,7.9 angespielt.

Während der Überreichung der Insignien wird Ps 45 gesungen, wo in V16 eine geschmückte Königstochter mit Jungfrauen als Begleitung zum König geführt wird.

Schließlich wird das Stundenbuch überreicht und die Jungfrauen singen eine Antiphon: „Ich bin mit dem vermählt, dem die Engel dienen und dessen Schönheit Sonne und Mond bewundern.“⁴⁶³ Hier wird nun doch die Vermählung als schon vollzogene bezeichnet.

Die Messe wird danach in üblicher Weise fortgesetzt und mit der Eucharistiefeier beendet, die hier jedoch nicht näher ausgeführt werden muss.

Die Jungfrauen ziehen mit ihren Kerzen wieder aus.

2. Analyse der neutestamentlichen Motive in der Liturgie der Jungfrauenweihe

Nachdem der Ablauf der Jungfrauenweihe dargestellt wurde, soll sie in diesem Abschnitt auf ihre Verwendung neutestamentlicher Brautmetaphorik hin untersucht werden. Auf Eph 5 wird, wie bereits erwähnt, implizit verwiesen, doch von den besprochenen Texten werden nur Mt 25 und die Offenbarung direkt und indirekt zitiert.

2.1 Mt 25,1–13

Mt 25,1–13 wird in der Liturgie der Jungfrauenweihe mehrmals erwähnt, sei es durch die Antiphon „*Prudentes Virgines*“ und das Tragen der Kerzen zum Einzug, sei es durch die Anwesenheit mehrerer Jungfrauen oder durch den Hinweis auf Wachsamkeit und Klugheit.

Durch die Anrede „Ihr klugen Jungfrauen“ in der Eingangsantiphon werden die Frauen mit den Jungfrauen in Mt 25 identifiziert. Diese Gleichsetzung ist aus zwei Gründen bemerkenswert:

Einerseits sind mit den matthäischen Jungfrauen wohl nicht asketisch lebende, sondern junge Frauen im heiratsfähigen Alter gemeint, die jedoch aufgrund gesellschaftlicher Konvention noch keine sexuelle Beziehung hatten.⁴⁶⁴

⁴⁶²PBS, 104.

⁴⁶³PBS, 105.

⁴⁶⁴Vgl. Schottroff: *Gleichnisse*, 44.

Andererseits heiratet in dem Gleichnis die nicht erwähnte Braut, die Jungfrauen hingegen sind Gäste. Indem die Frauen, die geweiht werden möchten, mit ihnen gleichgesetzt werden, erhalten sie die Rolle von Hochzeitsgästen, obwohl die Symbolik der übrigen Liturgie sie als Bräute darstellt. Der Tatsache, dass den Jungfrauen nicht eindeutig die Brautrolle zugeordnet wird, könnte die Annahme zugrundeliegen, dass diese nur abgeleitet von der Brautschaft der Kirche „Bräute“ genannt werden.⁴⁶⁵ Sie weisen über sich selbst hinaus auf die Kirche, indem sie „das Bild der Kirche als Braut Christi darstellen“⁴⁶⁶ oder „zu einem Zeichen werden, das auf die Liebe der Kirche zu Christus hinweist.“⁴⁶⁷

Mit der abgeleiteten Brautschaft der Jungfrau von der Kirche, die in dem Zitat von Mt 25 angedeutet ist, schwingt auch die Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ mit, die im Gleichnis zentral ist, was dann auch in der vorgeschlagenen Homilie unterstrichen wird: „[...] durch euren Stand kündigt ihr das kommende Gottesreich an.“⁴⁶⁸

Die geweihten Jungfrauen sind ein Zeichen für die kommende Vollendung, die schon angebrochen ist, indem sie die ewige Vereinigung mit Gott vorwegnehmen.⁴⁶⁹ Sie versinnbildlichen,

dass das durch Christus geschenkte Leben in der Nähe Gottes nicht nur Verheißung ist, sondern konkret beginnt – begonnen hat [...], so konkret, dass sie die ganze Existenz eines Menschen bis hinein in die leibliche Dimension und das ganz alltägliche Leben ergreifen kann.⁴⁷⁰

Dieses Zitat könnte die Frage beantworten, warum die Metapher „Braut Christi“ so weit in die Wirklichkeit eingreifen kann, dass sie selbst den Umgang mit dem eigenen Körper bestimmt: Die Konkretheit der angebrochenen göttlichen Wirklichkeit betrifft den ganzen Menschen und daher auch den Körper. Gerade die körperlich-reale Form der Jungfräulichkeit ist daher von metaphorischer Bedeutung. Sie stellt für Marianne Schlosser auf zweierlei Weise den Anbruch der Heilsvollendung dar. Erstens ist leibliche Keuschheit Zeichen für eine enge Christusbindung, die wiederum ein Bild für die in Christus verheißene Gott-Mensch-Beziehung ist.⁴⁷¹ Zweitens ist sie Zeichen für das

465Vgl. PBS, 79; vgl. Schlosser: *Alt*, 40; vgl. Gerosa: *Jungfräulichkeit*, 523.

466PBS, 68; vgl. Meier: *Stand*, 73.

467PBS, 69.

468PBS, 79.

469Vgl. Wojtyła: *Liebe*, 375.

470Schlosser: *Alt*, 50.

471Vgl. Schlosser: *Alt*, 50.

künftige Gottesreich, was Schlosser mit Mt 22,30 begründet.⁴⁷² Dort wird das Leben nach dem Tod als ehelos und engelsgleich beschrieben. Indem die geweihte Jungfrau schon jetzt so lebt wie später die Auferstandenen, nimmt sie die Erlösungswirklichkeit vorweg.

Die geweihte Jungfrau symbolisiert also einerseits durch ihre enge Christusbeziehung, andererseits durch ihre engelsgleiche Keuschheit, die wiederum Ausdruck ihrer engen Christusbindung ist, die Heilsvollendung. In Teil I wurde konstatiert, dass eine metaphorische bräutliche Christusbeziehung nicht in Kontrast zu zwischenmenschlichen sexuellen Beziehungen stehen muss. Hier wird jedoch anders argumentiert, indem die leibliche Dimension in die Metapher einbezogen wird und so als bedeutender Teil derselben gilt. Die Metapher erfasst den ganzen Menschen, der wiederum selbst zur Metapher wird.

Neben der symbolisierten Heilsvollendung wird zugleich das „Noch Nicht“ hervorgehoben. Schlosser tut dies in Bezug auf Mt 25: „Die Jungfrauen des Gleichnisses bei Matthäus sind Wartende in der Nacht.“⁴⁷³ Sie überträgt allerdings sogleich die Eigenschaften der wartenden Jungfrauen auf die einer Braut: „Wachsamkeit, Treue, Ausdauer, Mut, unerschütterliches Vertrauen, Tapferkeit – und nicht zu vergessen: freudige Hoffnung, sind die Eigenschaften, die man von einer Braut erwartet.“⁴⁷⁴

Bei Schlosser und auch in der Liturgie der Jungfrauenweihe werden die mit den Jungfrauen in Mt 25 identifizierten Eigenschaften mit der metaphorischen Brautschafft der geweihten Jungfrau verbunden. So entsteht ein Netz aus Motiven, das vor allem den metaphorischen Charakter der geweihten Jungfrau als innerweltliches Zeichen einer transzendenten Heilswirklichkeit hervorhebt.⁴⁷⁵

472Vgl. Schlosser: *Alt*, 51.

473Schlosser: *Alt*, 51.

474Schlosser: *Alt*, 51.

475 Die Verbindung der Motive ist jedoch m.E. bei Schlosser: *Alt*, 40 nicht kohärent, denn ihr Gedankengang: In Mt 25 ist die Kirche Braut Christi – die Kirche als Braut ist durch „eschatologische Wachsamkeit“ gekennzeichnet – diese Eigenschaft sollen die Jungfrauen als Zeichen für die Kirche übernehmen, geht von der Identifizierung der Eigenschaften der Jungfrauen in Mt 25 mit denen der nicht erwähnten Braut aus.

2.2 Die Offenbarung

Die Anspielungen auf die Offenbarung in der Liturgie legen wie die Erwähnungen von Mt 25 einen Schwerpunkt auf die Spannung zwischen angebrochenem Heil und noch ausstehender Vollendung.

In der „Allgemeinen Einführung“ zur Liturgie der Jungfrauenweihe heißt es, dass die geweihte Jungfrau zu einem Zeichen, „das auf die Liebe der Kirche zu Christus hinweist, und zu einem Bild für die endzeitliche himmlische Braut und für das künftige Leben“⁴⁷⁶ wird. Sie ist also nicht nur Zeichen der Heilsgewissheit, indem sie durch ihre enge Beziehung zu Christus dessen Heilstat, die Annäherung von Gott und Mensch, symbolisiert, sondern auch Zeichen der Liebe der Kirche zu Christus. Sie verkörpert also beide Richtungen der Liebe Christi, die Liebe zu und von Christus.

Die geweihte Jungfrau ist außerdem Zeichen für das künftige Leben. Dies ist – wie oben erwähnt – eine Anspielung auf Mt 22,30, die sich auf die körperliche Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit der geweihten Jungfrau bezieht.

In Anlehnung an die Offenbarung ist die Jungfrau auch ein Bild für die „endzeitliche himmlische Braut.“⁴⁷⁷ Möglicherweise ist hier mit der himmlischen Braut eine endzeitliche Gestalt der Kirche gemeint, andererseits könnte die Offenheit des Bildes bewusst seine Polyvalenz in der Offenbarung beinhalten.

Innerhalb der Metapher wird die Jungfrau hier mit der endzeitlichen Braut gleichgesetzt und trotzdem wird mehr der Verweischarakter als die Identifikation betont. Die geweihte Jungfrau dient der Anschaulichkeit künftiger Ereignisse.

In dem bereits in der Darstellung des Aufbaus zitierten Teil der vorgeschlagenen Homilie wird ebenfalls auf die Offenbarung angespielt:

Christus, der Sohn der Jungfrau Maria, ist schon jetzt auf Erden die Freude und die Krone der Jungfrauen und ihr Bräutigam; einst aber wird er sie aufnehmen in sein himmlisches Reich, wo sie das neue Lied singen und dem göttlichen Lamm folgen, wohin immer es geht.⁴⁷⁸

Dieses Zitat zeichnet die Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ nach, indem Christus mit dem Motiv der Krone und des Bräutigams aus der Offenbarung als gegenwärtiger Bräutigam bezeichnet wird, der Eingang in das himmlische Reich aber

⁴⁷⁶PBS, 69.

⁴⁷⁷PBS, 69.

⁴⁷⁸PBS, 80.

als noch ausstehend beschrieben wird. Dies kann auch veranschaulicht werden, indem das irdische Leben der geweihten Jungfrau als Brautzeit,⁴⁷⁹ in der sie als Christus Versprochene diesem gegenüber zu Treue verpflichtet ist, verstanden wird, der Tod aber als Vollzug der Hochzeit.⁴⁸⁰

Die Krone ist ein häufiges Motiv in der Offenbarung.⁴⁸¹ Sie steht für endzeitliche Vollendung und Überwindung. Außerdem ist als Kopfschmuck der Frau in K12 eng mit einer metaphorischen Frauenfigur der Offenbarung verbunden. Auch die geweihte Jungfrau kann als metaphorische Frauenfigur bezeichnet werden.

Ein neues Lied wird in der Offenbarung vor dem Thron Gottes gesungen und nur die Erwählten können es singen (vgl. Offb 14,3). Diese werden in Offb 14,4 als Menschen definiert, „die mit Weibern nicht befleckt sind, denn sie sind Jungfrauen – und folgen dem Lamme nach, wo es hingeht.“ (οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ.) In dem oben genannten Zitat werden V3 und 4 verbunden, sodass die Jungfräulichkeit der Erwählten nicht explizit ausgesprochen wird, durch den intertextuellen Verweis aber mitklingt. Die Themen „eschatologische Heilsgewissheit“, „Nachfolge“ und „Treue“ schwingen mit. In Form des Lammes wird Christus als derjenige dargestellt, auf den die Treue gerichtet ist. Nachfolge, Treue und Jungfräulichkeit werden verbunden.

Das Motiv der Treue wird bei der Ringübergabe nochmals wiederholt. Die Aufforderung zur Treue Christus gegenüber wird durch die Worte: „So werdet ihr zur ewigen Freude gelangen, zur Hochzeit des Lammes“,⁴⁸² ergänzt. Die „Hochzeit des Lammes“ in Offb 19,9 wird im Sinne der endzeitlichen Vollendung gedeutet. Sie wird als Folge der irdischen Treue der Jungfrauen dargestellt. Wiederum spielt also die Spannung von „schon jetzt“ und „noch nicht“ eine Rolle.

Hervorzuheben ist – ähnlich wie in der Einbeziehung von Mt 25,1–13 in die Liturgie – die Rolle, die den Jungfrauen durch dieses neutestamentliche Zitat zugewiesen wird: Sie sind Gäste der endzeitlichen Hochzeit. Wenn die Hochzeit des Lammes in der Offenbarung als Hochzeit zwischen Christus und Kirche interpretiert wird,⁴⁸³ können die

479Im c. 604 § 1 CIC heißt es: „Christo Dei Filio mystice desponsantur“. „Desponsare“ kann mit „sich verloben“ oder mit „heiraten“ übersetzt werden.

480Vgl. Schmid: *Brautschaft*, 562.

481Vgl. u.a. Offb 2,10; 12,1; 3,11.

482PBS, 104.

483Wie etwa in: Vermehren: *Braut Christi*, 162; vgl. Schlosser: *Alt*, 66.

Jungfrauen insofern als Bräute bezeichnet werden, als sie Teil der bräutlichen Kirche sind und ihnen damit ebenfalls etwas von diesem Charakter anhaftet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Anspielungen auf das Neue Testament in der Liturgie der Jungfrauenweihe zahlreich sind. Neben Texten, die Keuschheit und Jungfräulichkeit zum Thema haben, werden mit Mt 25,1–13 und der Offenbarung auch Texte aus dem Motivkreis „Braut“, „Hochzeit“ und „Bräutigam“ einbezogen. Durch die Auswahl von Zitaten und Anspielungen entsteht ein auf einer bestimmten Interpretation des Neuen Testaments basierendes Metaphernnetz, das Jungfräulichkeit, Christusnachfolge und Heilsvollendung verbindet.

Die Anspielungen auf Mt 25 und die Offenbarung haben gemeinsam, dass sie die geweihten Jungfrauen als Hochzeitsgäste erscheinen lassen und trotzdem, abgeleitet von der Kirche, die Brautmetapher mit ihnen verbinden. Sie betonen außerdem die Spannung von Verheißung und Vollendung.

Neutestamentliche Metaphern werden in der Zeichenhaftigkeit der geweihten Jungfrauen selbst so verdichtet und miteinander verbunden, dass sie eine unsichtbare Wirklichkeit, nämlich die noch ausstehende, aber schon angebrochene Heilswirklichkeit sichtbar machen mit dem Anspruch, dadurch wiederum die sichtbare, gegenwärtige Wirklichkeit der Gläubigen zu verändern. Inwiefern die in den geweihten Jungfrauen dargestellte Wirklichkeit auch die Wahrnehmung der Geschlechterrollen beeinflusst, soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

3. Die Metaphorik der Jungfrauenweihe und die katholische Geschlechterlehre

Hinter der Tatsache, dass die Jungfrauenweihe nur an Frauen gespendet wird, steht ein „anthropologisches Polaritätsmodell“⁴⁸⁴, das von der Gleichwertigkeit und Verschiedenheit der Geschlechter ausgeht. So schreibt Johannes Paul II im Apostolischen Schreiben „*Mulieris dignitatem*“⁴⁸⁵: „Die Frau darf nicht – im Namen der Befreiung von der 'Herrschaft' des Mannes – danach trachten, sich entgegen ihrer fraulichen 'Eigenart'⁴⁸⁶ die typisch männlichen Merkmale anzueignen.“⁴⁸⁷ Schon die verallgemeinernde Wortwahl „die Frau“ und „der Mann“ weist auf die inhaltliche Akzentsetzung Johannes Pauls II hin: Die Geschlechter werden essentialistisch⁴⁸⁸ definiert und ihnen werden bestimmte Rollen zugeschrieben. Diese Theorie spiegelt sich auch in den Rollen von Jungfrau und Bischof bei der Jungfrauenweihe wider.

Im Folgenden wird die Wechselwirkung zwischen Metapher, Geschlechtertheorie und Jungfrauenweihe behandelt, indem die Rollen von Jungfrau und Bischof in der Liturgie untersucht werden.

„*Mulieris dignitatem*“ soll als einziges speziell der Rolle der Frau gewidmetes Apostolisches Schreiben jüngerer Zeit⁴⁸⁹ den theoretischen Hintergrund der Reflexion darstel-

484Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 140; Benedikt XVI spricht in *Allocutio*, 164 von einer „*differenza originaria e complementare*“, Vanzan: *Ventesimo*, 470 von einer „*reciprocità uno-duale*“; Porter: *Gender*, 109 nennt es „*phenomenology of sexual differentiation*“; vgl. Wagner: *Frauenbild*, 770; vgl. Ruh: *Mann*, 576.

485 Da Denzinger/Hünemann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg u.a. 432010, 4830–4841 nur eine verkürzte Fassung mit deutscher Übersetzung wiedergibt, der besseren Lesbarkeit wegen aber auf deutsch zitiert werden soll, beziehen sich alle folgenden Zitate auf die deutsche Ausgabe von „*Mulieris dignitatem*“ wie sie im Literaturverzeichnis angegeben ist. Es werden Seitenzahlen, nicht Abschnitte, angeführt. Das lateinische Original wird nach *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 80 (1988), 1667–1718 wie es unter [http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2080%20\[1988\]%20-%20ocr.pdf](http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2080%20[1988]%20-%20ocr.pdf), 24. 1. 2012 zu finden ist, in den Fußnoten zitiert.

486Auch Benedikt XVI geht von speziell weiblichen Eigenschaften aus, die sich in einem „*tipico 'genio femminile'*“ ausdrücken: *Allocutio*, 165.

487Johannes Paul II: *Mulieris dignitatem* (MD), 27; *AAS* 80 (1988), 1676: „*Mulier – nomine liberationis ab viri 'domino' – contendere non potest ad suas faciendas proprietates masculinas contra suam 'proprietatem' femininam.*“

488Porter: *Gender*, 110f. 119 spricht statt von „essentialistisch“ von „biologistisch“: Er betont, dass das Frauenbild Johannes Pauls II durchaus (und fälschlicherweise) biologistisch verstanden werden könne, dass er aber eigentlich nur einen phänomenologischen Ansatz vertrete, was bedeute, dass aus der biophysischen Veranlagung von Frau und Mann eine besondere Art der Welt- und Selbsterfahrung entspringe; eine ähnlich kritische Position vertritt Schöpsdau: *Frau*, 88: „Man kann fragen, ob es überhaupt ein sinnvoller theologischer Weg sein kann, mit Wesensaussagen über Mann und Frau einzusetzen [...] weil es dabei zur Theologisierung vermeintlich zeitloser Sachverhalte kommt.“ Dagegen definiert Wagner: *Frauenbild*, 770 Geschlecht biologistisch als „festgelegtes, die Person unauslöschlich prägendes Merkmal.“

489Eine Auflistung anderer päpstlicher Schriften zum Frauenthema findet sich bei Wagner: *Frauen-*

len. Es ist außerdem relevant für unser Thema, da es besonders über Jungfräulichkeit reflektiert.

3.1 Die Rolle der geweihten Jungfrau

In diesem Abschnitt soll die Rolle der geweihten Jungfrau untersucht werden, indem auf die Frage nach der Wirkung der Brautmetapher fokussiert wird. Diese soll in zweierlei Hinsicht präzisiert werden: Erstens wird zu fragen sein, inwiefern die Metapher den ganzen Menschen als Einheit von Leib und Seele betrifft und warum bzw. ob die Jungfrauenweihe physische Jungfräulichkeit voraussetzt. Zweitens wird der Frage nachgegangen, ob und inwiefern die Metapher „Braut Christi“ auch Männer betreffen kann.

Beide Fragen entspringen der in Teil I ausgeführten Vorstellung, dass Metaphern inhaltlich erst durch ihren Kontext gefüllt werden, weil sie nicht eindeutig in sogenannte „eigentliche“ Sprache übersetzt werden können. Das Sinnpotenzial des Wortes „Braut“ ist durch den beigefügten Genitiv „Christi“ erweitert. Der jeweilige Diskurs, der den Kontext der Verwendung dieser Metapher bildet, füllt sie mit Inhalt. In Abschnitt 2 wurden die intertextuellen Verweise auf das Neue Testament als inhaltsgebender Kontext beschrieben. Im Folgenden soll die katholische Geschlechterlehre unter besonderer Berücksichtigung des Apostolischen Schreibens „*Mulieris dignitatem*“ von Johannes Paul II als Kontext untersucht werden.

3.1.1 Die leibliche Dimension der Metapher „Braut Christi“

Jungfräulichkeit wird von Johannes Paul II als speziell weibliche Fähigkeit gesehen, denn die „zwei besonderen Dimensionen bei der Verwirklichung der Persönlichkeit einer Frau“⁴⁹⁰ liegen in der von Maria verkörperten Mutterschaft und Jungfräulichkeit. Eine wichtige weibliche Eigenschaft, die Mutterschaft und Jungfräulichkeit verbindet, ist die Selbsthingabe, in der die Frau sich selbst findet, weil sie ihre Persönlichkeit in ihr verwirklicht.⁴⁹¹ Die Selbsthingabe, die sich bei der Mutterschaft in der Hingabe an das Kind äußert, wird in der Jungfräulichkeit zur Hingabe an Gott und Christus, den „Bräu-

bild, 775–778.

⁴⁹⁰MD, 41; AAS 80 (1988), 1692: „*peculiares duas rationes explicandi mulieris ingenii*.“

⁴⁹¹Vgl. MD, 42. 48.

tigam der Seelen“⁴⁹², denn „[o]hne Bezug auf die bräutliche Liebe lässt sich die [...] Weihe der Frau in die Jungfräulichkeit nicht richtig begreifen.“⁴⁹³

Hier wird auf die Brautmetapher rekurriert, doch wird nicht die leibliche Dimension, sondern die Vermählung der Seele angesprochen. Die Metapher „Braut Christi“ spricht also gerade ein anderes Sinnpotenzial an als eine Ehe unter Menschen, was durch folgendes Zitat untermauert wird: Die geweihte Jungfrau „schenkt sich also dem göttlichen Bräutigam, und diese ihre persönliche Hingabe strebt nach Vereinigung, die einen wesentlich geistlichen Charakter hat: Durch das Wirken des Heiligen Geistes wird sie 'ein Geist' mit Christus, dem Bräutigam 1Kor 6,17.“⁴⁹⁴

In Abschnitt 2.1 wurde erwähnt, dass der Jungfräulichkeit gerade in ihrer leiblichen Dimension metaphorische Bedeutung zukommt. Johannes Paul II betont jedoch hier, dass die Vereinigung mit Christus rein geistig ist.⁴⁹⁵ Warum steht sie dann in Konkurrenz zu zwischenmenschlichen sexuellen Beziehungen? Geht Johannes Paul II von der Einheit von Körper und Seele aus, so könnte das Einswerden mit Christus im Geist nicht von der körperlichen Vereinigung getrennt werden, da die Christusbeziehung den ganzen Menschen erfassen würde. Ob dies der Fall ist, kann aus dem Text „*Mulieris dignitatem*“ allein nicht entnommen werden. Es kann lediglich darauf verwiesen werden, dass Johannes Paul II an anderer Stelle vom Menschen als einem „seelisch-leiblichen“⁴⁹⁶ Subjekt spricht. Nach katholischem Verständnis sind Seele und Leib zwei Pole des einen Menschen. Der Leib ist für das Weltverhältnis des Menschen zuständig, die Seele für sein Gottesverhältnis. Sie sind unterschieden, aber nicht getrennt.⁴⁹⁷ Trotzdem kann sich die Seele im Tod vom Leib trennen und so das ewige Leben des Menschen sichern.⁴⁹⁸

Zusammenfassend könnte formuliert werden: Der Mensch ist eine seelisch-leibliche Einheit. Während der Leib Anknüpfungspunkt für zwischenmenschliche Beziehungen ist, ist die Gottesbeziehung in der Seele verankert, was weder bedeutet, dass sie auf

492MD, 48; AAS 80 (1988), 1702: „*Christo hominum Redemptori animarumque Sponso.*“

493MD, 48; AAS 80 (1988), 1702: „*Probe nequit comprehendere virginitas, mulieris nempe consecratio in virginitate, nisi amor simul sponsalis appellatur.*“

494MD, 49; AAS 80 (1988), 1702: „*Sese propterea divino dedit Sponso et haec sui ipsius donatio ad coniunctionem dirigitur quae indolem prae se fert omnino spiritualement: per Sancti Spiritus enim actionem evadit 'unus Spiritus' (1 Cor 6, 17) cum Christo Sponso.*“

495 Vgl. auch MD, 50: Das „Profil der Ehe [ist] geistig in der Jungfräulichkeit wiederzufinden“; AAS 80 (1988), 1705: „*Hoc ideo modo matrimonii imago dici vere potest in virginitate inveniri spiritaliter.*“

496Johannes Paul II: *Erlösung*, 56. 58.

497Vgl. Greshake: Art. *Seele*, 378.

498Vgl. Ratzinger: *Eschatologie*, 96.

diese beschränkt ist noch umgekehrt dass zwischenmenschliche Beziehungen auf den Leib beschränkt sind. Die leiblich-zwischenmenschlichen Beziehungen hängen mit der seelisch-göttlichen Beziehung zusammen und reflektieren sie. Die geistliche Christusbrautschaft setzt daher bei der Seele an, ohne jedoch die körperliche Dimension auszuschließen. Bei Johannes Paul II muss daher die Unterscheidung von fleischlicher Vereinigung in der Ehe und geistiger in der Christusbrautschaft nicht automatisch die Trennung von Körper und Seele einschließen. Merkmal der Christusbrautschaft ist nicht ihre alleinige Bezogenheit auf die Seele. Sie setzt bei der Seele an, ergreift von dort aus aber auch die körperliche Dimension. In der zwischenmenschlichen Ehe hingegen besteht die Möglichkeit der körperlichen Vereinigung, die wiederum nicht losgelöst von einer geistigen Verbundenheit gedacht werden kann.⁴⁹⁹ Die Unterscheidung von Ehe und Christusbrautschaft wird zwar an den Kategorien „geistig“ und „fleischlich“ festgemacht, beinhaltet aber die Möglichkeit, dass diese Kategorien sich überlappen.

Johannes Paul II benennt auch Gemeinsamkeiten zwischen Ehe und Christusbrautschaft. So eignet beiden die Hingabe an den Bräutigam.⁵⁰⁰ Auch die jungfräuliche Christusbrautschaft kann zu Mutterschaft führen, nämlich zu „Mutterschaft nach dem Geist Röm 8,4.“⁵⁰¹ Hier wird wiederum körperliche und geistige Mutterschaft unterschieden und daher im selben Moment, in dem eine Analogie konstatiert wird, ein Unterschied festgemacht.

Johannes Paul II hält selbst fest, wie wichtig die Spannung von „ist“ und „ist nicht“ bei jeder Metapher ist, denn „eine Analogie weist auf eine Ähnlichkeit hin, lässt aber zugleich der Nicht-Ähnlichkeit angemessenen Raum.“⁵⁰² Die Liebe zu Gott kann also als eheliche Liebe verstanden werden, ist aber zugleich von ihr zu unterscheiden. M.E. besteht diese Unterscheidung für Johannes Paul II in der reinen Geistigkeit der Christusbrautschaft. Die Ausschließlichkeit dieser Beziehung und ihr Übergreifen auf die körperliche Dimension könnte auch die Keuschheitsforderung begründen, was in „*Mulieris dignitatem*“ nicht expliziert wird. In „Liebe und Verantwortung“ betont Johannes Paul II jedoch die enge Verbindung von physischer und geistiger Jungfräulich-

499Vgl. Wojtyła: *Liebe*, 372. 373. 374: „Die Ehe ist keineswegs nur eine 'Sache des Leibes.'“

500Vgl. MD, 50.

501MD, 49; AAS 80 (1988), 1703: „*quae est maternitas 'Secundum Spiritum'* (cf. Rom 8, 4).“

502MD, 57; AAS 80 (1988), 1713 „*Comparatio enim simul complectitur similitudinem, simul congruum patitur spatium dissimilitudinis.*“

keit. Die physische Jungfräulichkeit zeigt an, dass die Person nur Gott angehört. Sie resultiert aus der geistigen Jungfräulichkeit.⁵⁰³

Andere katholische TheologInnen betonen stärker als Johannes Paul II, dass mit der durch die Christusbeziehung begründeten Jungfräulichkeit auch die leibliche Dimension gemeint ist. Innerhalb der katholischen Kirche scheint es geteilte Meinungen darüber zu geben, ob zur Jungfrauenweihe physische Jungfräulichkeit notwendig ist oder nicht.⁵⁰⁴ Die Meinungsverschiedenheiten könnten sich aus der offenen Formulierung⁵⁰⁵ in der „Allgemeinen Einführung“ zur Jungfrauenweihe im Pontifikale ergeben: Wer zur Jungfrauenweihe zugelassen werden möchte, darf „niemals eine Ehe eingegangen“ sein „und auch nicht offenkundig ein dem jungfräulichen Stand widersprechendes Leben geführt haben.“⁵⁰⁶

Janine Hourcade beruft sich auf die Einheit von Geist und Körper, wenn sie verlangt, dass geweihte Jungfrauen noch ihr Hymen besitzen.⁵⁰⁷ Ihrer Meinung nach gehört physische Integrität zur psychischen. Beide werden von einer geweihten Jungfrau als Braut Christi verlangt. Auch Schlosser spricht von einem Geschehen, das „das ganze Sein der Person betrifft“⁵⁰⁸ und Ausdruck ist für die „Verleiblichung der Liebe zu Christus.“⁵⁰⁹

Noëlle Hausman lehnt ihre Meinung, dass die leibliche Jungfräulichkeit für die Zulassung zur Jungfrauenweihe nicht ausschlaggebend sein sollte⁵¹⁰, an metaphorentheoretische Voraussetzungen an. Sie fordert dazu auf, im „Ist“ auch das „Ist Nicht“ zu sehen: „[...] *si la virginité consacrée se fonde dans le mystère des épousailles, on cherche en vain le mari...*“⁵¹¹ Der metaphorische Charakter der Christusbrautschaft erlaubt ihrer Meinung nach keine Verengung auf die physische Ebene, da der Bräutigam

503Vgl. Wojtyła: *Liebe*, 370.

504Physische Jungfräulichkeit ist nicht nötig für: Henseler: *Virgines*, 278f; Hausman: *Note*, 614f; Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 76; für weitere Vertreter dieser Meinung siehe auch Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 77, Anm. 314.

Für Vertreter, die die physische Jungfräulichkeit als wichtige Voraussetzung der Jungfrauenweihe verstehen, siehe: Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 77, Anm. 315.

505Vgl. Henseler: *Virgines*, 278.

506PBS, 69.

507Vgl. Hourcade: *Noces*, 77.

508Schlosser: *Alt*, 39.

509Schlosser: *Alt*, 49.

510Vgl. Hausman: *Note*, 614f.

511Hausman: *Note*, 620; zu deutsch: „[...] wenn sich die geweihte Jungfräulichkeit im Mysterium der Trauung gründet, sucht man umsonst den Ehemann...“; vgl. auch Henseler: *Virgines*, 280: „[...] alles sieht aus wie bei einer Hochzeit, nur der Bräutigam ist unsichtbar.“

physisch nicht anwesend ist. Sie spricht sich folglich für die Polyvalenz der Metapher aus.⁵¹²

An diesen Meinungsverschiedenheiten wird deutlich, dass die Metapher „die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ sich auf keinen festgelegten Bedeutungsgehalt bezieht, sondern inhaltlich verschieden gefüllt werden kann, je nachdem welche Kraft der Metapher als Sprachform zugewiesen wird und welches Menschen- bzw. Frauenbild vorausgesetzt ist.

3.1.2 Die geschlechtliche Dimension der Metapher „Braut Christi“

Neben der Frage, inwieweit die Metapher das konkrete Leben bis in die leibliche Existenz hinein beeinflusst, muss nun auch gefragt werden, ob die Metapher „Braut Christi“ nur Frauen betrifft. Denn es liegt im Möglichkeitsbereich einer Metapher, über ihre erwarteten semantischen Grenzen hinaus zu wirken. Rein sprachlich ist es also möglich, einen Mann metaphorisch als Braut zu bezeichnen.

Die Taufe gilt als *desponsatio*⁵¹³ aller Gläubigen, die in der Jungfrauenweihe nur konkretisiert wird. Als Teil der Kirche ist jeder Gläubige in Bezug auf Christus Braut.⁵¹⁴ Trotzdem ist der *Stand* der geweihten Jungfrau allein Frauen vorbehalten. Dies wird auf verschiedene Weise begründet:

Hourcade meint, dass Mt 19,12; Apk 14,4 und 1Kor 7,25.27 zwar auf Männer und Frauen bezogen sind,⁵¹⁵ außerhalb des Neuen Testaments „Jungfrau“ aber nur Frauen bezeichnet, sodass man „eine Jungfrau“, aber „ein jungfräulicher Mann“ sagen muss.⁵¹⁶ Von dieser linguistischen Voraussetzung schließt Hourcade weiter: „*Cette constance linguistique établit que la virginité est profondément inscrite dans la nature profonde et éternelle de la femme, sa nature à la fois biologique et psychologique.*“⁵¹⁷ Körper und Geist werden als Einheit gesehen, die Frau in essentialistischer Weise für zur Jungfräulichkeit besonders geeignet gehalten,⁵¹⁸ was jedoch von einem sprachlichen Befund abgeleitet wird. M.E. ist Sprache eng mit der Wirklichkeit verbunden, doch können von

⁵¹²Vgl. Hausman: *Note*, 623.

⁵¹³Vgl. Schlosser: *Alt*, 47.

⁵¹⁴Vgl. Schlosser: *Alt*, 42; vgl. *MD*, 57.

⁵¹⁵Vgl. Hourcade: *Noces*, 74.

⁵¹⁶Hourcade: *Noces*, 75.

⁵¹⁷Hourcade: *Noces*, 74; zu deutsch: „Diese linguistische Konstanz legt fest, dass die Jungfräulichkeit tief in die tiefe und ewige Natur der Frau eingeschrieben ist, in ihre zugleich biologische und psychologische Natur.“

⁵¹⁸Vgl. Hourcade: *Noces*, 76.

ihr deshalb keine normativen Geltungen abgeleitet werden. Außerdem ist der Kausalzusammenhang zwischen den Regeln der Sprache und dem Wesen der Frau zu hinterfragen. Der sprachliche Befund könnte auch entstanden sein, weil weibliche Jungfräulichkeit in einer von Männern dominierten Gesellschaft stärker ins Blickfeld geriet als männliche. Weiters ist für eine christliche Theologie doch gerade der neutestamentliche Gebrauch eines Wortes interessant und dieser spricht im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch von jungfräulichen Frauen *und* Männern.⁵¹⁹

Ebenso unschlüssig ist m.E. die Argumentation Bernhard Sven Anuths. Er meint, dass sinnvollerweise nur eine Frau Christus als Mann heiraten kann.⁵²⁰ Diese scheinbare Selbstverständlichkeit gilt aber nicht für die Bedeutungsoffenheit einer Metapher. Außerdem argumentiert Anuth mit einer platonisch anmutenden Urbild-Abbild-Theorie. Die Kirche mit dem Urbild Maria wäre von einer Frau besser abgebildet als von einem Mann, während ein Mann die Vaterschaft Gottes auf Erden sichtbar machen könnte.⁵²¹ Dieses Argument halte ich für problematisch, weil es bedeutet, dass das Urbild der Frau und Kirche Maria ist, während das Urbild des Mannes (bzw. der Vaterschaft des Mannes) Gott selbst (bzw. die Vaterschaft Gottes) ist. Das wiederum impliziert, dass Männlichkeit ein essentieller Bestandteil des Urbildes „Gott“ ist, der sich im Mann konkretisiert.

In der Liturgie der Jungfrauenweihe selbst wird das Bild nicht so sehr auf das Urbild Maria verengt. Die Jungfrau ist etwa auch Abbild der Heiligkeit Gottes.⁵²²

M.E. steht die Urbild-Abbild-Theorie auch hinter dem „symbolischen Argument“⁵²³ Schlossers. Dieses präzisiert die Metapher zu einem in bestimmter Weise verstandenen Symbol:

Einerseits repräsentiert die Jungfrau zeichenhaft die Kirche, andererseits repräsentiert die Sakramentalie der Jungfrauenweihe als Zeichenhandlung eine unsichtbare Heilswirklichkeit. Da Maria das Urbild der Kirche und daher aller Gläubigen ist, wird die Kirche „von einer Frau angemessener abgebildet als von einem Mann.“⁵²⁴

Um die unsichtbare Heilswirklichkeit, die in der Sakramentalie dargestellt wird, möglichst anschaulich zu machen, „ist es angemessen, dass dem Bezeichneten die Natur des

519Hier ist besonders Offb 14,4 zu beachten.

520Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 177.

521Vgl. Anuth: *Gottgeweihte Jungfrauen*, 175.

522Vgl. *PBS*, 78.

523Schlosser: *Alt*, 41.

524Schlosser: *Alt*, 41.

Zeichens entspricht.“⁵²⁵ Schlosser vergleicht dies mit der „natürlichen Bedeutung“⁵²⁶ des Wassers, das für „Reinigung, Leben und Frische steht“⁵²⁷ und daher zur Taufe gehört. Diesem Argument liegt die problematische Annahme einer festgelegten Bedeutung von „Wasser“ und damit jedes Zeichens zugrunde. Auch dem Zeichen „Frau“ wird so eine feste Bedeutung zugeschrieben. Die Forderung, dass Zeichen und Bezeichnetes einander entsprechen, übergeht m.E. die Problematik, dass die Übereinstimmung von Zeichen und Bezeichnetem weniger in der Natur derselben liegen als auf arbiträrer und kontingenter Konvention beruhen. Wird das Zeichen zum Abbild des Bezeichneten, könnte dahinter die Vorstellung einer Entsprechung von Urbild und Abbild stehen, hinter der wiederum die Vorstellung von einer Entsprechung zwischen Schöpfer und Schöpfung steht. Nur wenn die Schöpfung Abbild des Schöpfers ist, kann sie diesen repräsentieren. Dies enthält der Gedanke der Ebenbildlichkeit wie er in Gen 1,21 ausgedrückt ist. Doch werden dort Mann *und* Frau zum Bilde Gottes geschaffen,⁵²⁸ nicht der Mann zum Bilde Gottes und die Frau zum Bilde Marias.⁵²⁹ Die einseitige Verbindung Gottes mit Männlichkeit wird im folgenden Abschnitt über die Rolle des Bischofs in der Liturgie der Jungfrauenweihe zu besprechen sein.

Lawrence B. Porter fügt dem symbolischen Argument noch ein sakramentales⁵³⁰ hinzu. Die Einsetzung der Eucharistie durch Christus als Mann, der wiederum einen zweiten Mose symbolisiert, mit den männlichen Jüngern, die die zwölf Stämme Israels darstellen, sei nicht zufällig, sondern ein eschatologisches Zeichen, durch das die Versamm-

525Schlosser: *Alt*, 41; vgl. auch Sabin: *Becoming Christ*, 156.

526Schlosser: *Alt*, 41.

527Schlosser: *Alt*, 41.

528Vgl. Benedikt XVI: *Allocutio*, 164; Wagner: *Frauenbild*, 769: „Beide Geschlechter sind nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen.“; Pesch: *Frei*, 373: „So, als Frau und Mann zusammen, ist 'der Mensch' Ebenbild Gottes.“

MD, 15: „[B]eide, Mann und Frau in gleichem Grade, sind Menschenwesen, beide nach dem Abbild Gottes geschaffen“; *AAS 80 (1988)*: „*ambo sunt humani, pariter vir et mulier, ambo ad imaginem Dei creati*.“ Aufgrund dieses Zitates meint Sabin: *Becoming Christ*, 164, dass Johannes Paul II sich in *MD* widerspricht, weil er in den Abschnitten 1–25 die Gleichwertigkeit von Mann und Frau und deren Abbildcharakter Gottes und Christi betont und in Abschnitt 26, [*Anm.*: der von der Eucharistie handelt; vgl. *MD*, 58f] nur noch der Mann Abbild Christi ist.

529Vgl. Johannes Paul II: *Brief*, 11: Die Frau soll Maria als Braut und Mutter abbilden.

530Vgl. Johannes Paul II: *Brief*, 11, wo die sakramentale Ordnung als „Ordnung von Zeichen, die von Gott frei gewählt wurden“, beschrieben wird. Nach dieser These hat also Gott selbst Männer als Zeichen erwählt; vgl. auch *MD*, 58: „Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig [...] ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten“; *AAS 80 (1988)*, 1715: „*Advocans enim solos viros uti apostolos suos Christus sese ratione gessit prorsus libera sui iuris. Eadem istud libertate fecit [...] non tamen adcommodans se vigentibus moribus ac traditionibus lege illius temporis constitutis*.“

lung des Volkes Gottes sichtbar gemacht werden soll.⁵³¹ In diesem Argument wird Männlichkeit zu einem notwendigen Attribut des Reiches Gottes. Dagegen führt Ulrich Ruh an, dass Gal 3,28 „die Einheit von Mann und Frau in Christus“⁵³² bestätigt und deshalb nicht nur ein Mann Christus repräsentieren kann.

Es ist ebensowenig stichhaltig wie Porters zweites Argument, das betont, dass in einer Gesellschaft mit vielen alleinerziehenden Müttern ein Mann in der verantwortungsvollen Rolle des Priesters besonders gut darstellen kann, was Gnade bedeutet.⁵³³

Die Tatsache, dass es verschiedene Meinungen zur Frage nach dem Zusammenhang von geistiger und leiblicher Christusbrautschaft gibt, könnte aus der inhaltlichen Offenheit der Metapher resultieren. Diese Offenheit könnte so auch hinter der möglichen Bezeichnung aller Gläubigen als „Braut Christi“ stehen. Indem der Stand einer geweihten Jungfrau jedoch Frauen vorbehalten ist, wird die zeichenhafte, veranschaulichende Funktion der Metapher hervorgehoben. Ihre Polyvalenz wird zugunsten von Anschaulichkeit und Repräsentation verengt. Trotzdem ist sie nicht eindeutig, weil sie in ein Metaphernnetz von Mutterschaft, Brautschaft, Jungfräulichkeit, Ehe, Treue, Nachfolge usw. verwoben ist.

Dasselbe gilt für die im Folgenden darzustellende Rolle des Bischofs, der wie die Jungfrau selbst zur Metapher wird und in sich viele Bedeutungsebenen vereint. Trotzdem ist seine Rolle aufgrund der Forderung nach Anschaulichkeit und Repräsentation Männern vorbehalten.

3.2 Die Rolle des Bischofs

Die Tatsache, dass nur Männer die Rolle des Bischofs übernehmen können, wird symbolisch begründet, denn obwohl auch Christinnen am Priestertum Christi teilhaben, „schien es von jeher im Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit angemessen, dass die Repräsentation Christi als des Hauptes bzw. des Vermittlers des transzendenten Heilswirkens Gottes durch einen Mann geschieht.“⁵³⁴

Wenn davon ausgegangen wird, dass Sprache Wirklichkeit verändert, ist diese Aussage problematisch, da sie die göttliche Sphäre eng mit der männlichen verbindet.

Ähnliches konstatiert Johannes Paul II in „*Mulieris dignitatem*“, wenn er betont, dass

⁵³¹Vgl. Porter: *Gender*, 124.

⁵³²Vgl. Ruh: *Mann*, 577.

⁵³³Vgl. Porter: *Gender*, 125.

⁵³⁴Schlosser: *Alt*, 42.

die Eucharistie den Erlösungsakt Christi als Bräutigam an seiner Braut, der Kirche, ausdrückt. Um die Deutlichkeit des Sakraments zu erhöhen, muss dieses von einem Mann vollzogen werden.⁵³⁵

Indem gefordert wird, dass ein Mann Christus repräsentiert, weil Zeichen und Bezeichnetes sich dann von ihrer Natur her eher entsprechen, wird davon ausgegangen, dass Männlichkeit ein wesentliches Element des Heilshandelns Christi und seiner Natur ist.⁵³⁶ In Christus verbindet sich jedoch nach der Zwei-Naturen-Lehre die *menschliche*, nicht die männliche Natur mit der göttlichen.

Einen weiteren Aspekt der metaphorischen Rolle des Bischofs in der Jungfrauenweihe stellt die feudale Symbolik der „*immixtio manuum*“⁵³⁷ dar. Indem die Jungfrau ihre Hände in die des Bischofs legt, wird die Unterwerfungs- und Vertrauensgeste zwischen Grundherren und Vasall evoziert. Als Grundherr, unter dessen Herrschaft und Schutz sich der Vasall begibt, steht der Bischof für Christus.⁵³⁸ Nach Schlosser symbolisiert auch der Altar, an den die Jungfrau tritt, Christus.⁵³⁹

Hinzu kommt, dass der Bischof die Jungfrauen in der Eingangsantiphon mit „Töchter“ anspricht:

„Kommt, ihr Töchter, hört mir zu! Ich will euch unterweisen in der Furcht des Herrn.“⁵⁴⁰

Hier wird die Bindung der Jungfrau an die Diözese und damit auch an deren „Vater“⁵⁴¹ ausgedrückt.

Der Bischof ist Stellvertreter Christi, Grundherr, Kirche und Vater zugleich.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der Jungfrauenweihe zahlreiche metaphorische Aussagen gebündelt werden, wodurch eine unsichtbare Heilswirklichkeit abgebildet werden soll. So ist nicht nur die Jungfrau selbst Abbild für die Kirche, die Liebe Christi zur Kirche und die Liebe der Kirche zu Christus und Abbild der Heilsgewissheit, sondern auch die Liturgie der Jungfrauenweihe selbst. Denn in Bischof

⁵³⁵Vgl. MD, 59.

⁵³⁶Vgl. dagegen Sabin: *Becoming Christ*, 163.

⁵³⁷Schlosser: *Alt*, 64.

⁵³⁸Vgl. Metz: *Consécration*, 189.

⁵³⁹Vgl. Schlosser: *Alt*, 30.

⁵⁴⁰PBS, 110.

⁵⁴¹Schlosser: *Alt*, 64.

und Jungfrau treten einander zwei Größen gegenüber, die viele andere metaphorische Bedeutungen implizieren. Die Metapher verändert hier insofern Wirklichkeit, als sie unter Hervorhebung der Anschaulichkeit zur Begründung wird, warum wer in der Liturgie welche Rolle (nicht) übernehmen darf. Es wird mehr das metaphorische Moment des „Ist“ als des „Ist Nicht“ betont. Das gemeinsame Geschlecht von Zeichen und Bezeichnetem wird zur zentralen Analogie, die, wie in Teil I dargestellt wurde, für das Zustandekommen einer Metapher notwendig ist.

Zusammenfassung

Die drei Hauptteile dieser Arbeit widmen sich der Frage, wie die Metaphern „Christus ist Bräutigam“ und „die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ konkrete Lebenswirklichkeit beeinflussen können.

Als Grundlage für diese Frage wurde eine Arbeitsdefinition für den Begriff „Metapher“ erstellt.

Für die religiöse Metapher wurde festgehalten, dass sie einen transzendenten mit einem anschaulichen Sachverhalt verbindet. Durch diese Verbindung entsteht neues Bedeutungspotenzial, denn ein Sachverhalt wird durch einen anderen wahrgenommen und strukturiert, ist aber trotzdem von ihm unterschieden. Es wurde gezeigt, dass das neue Bedeutungspotenzial einer Metapher nicht mit ihrer Uneigentlichkeit gleichzusetzen ist. Uneigentlich ist eine Metapher vielmehr insofern, als Sprache bzw. die Bildung von Begriffen generell uneigentlich ist.

Die Braut- und Bräutigamsmetapher in Verbindung mit Christus bzw. der geweihten Jungfrau beruht auf strukturellen, nicht ontologischen, Ähnlichkeiten zwischen den einander zugeordneten Sachverhalten und auf deren gleichzeitiger Verschiedenheit. Diese Spannung zwischen „ist“ und „ist nicht“ bewirkt, dass die Christusbeziehung durch die Metapher auf einzigartige Weise beschrieben wird, die nicht durch eine Umschreibung ersetzt werden kann. Insofern ist die Metapher eigentliche Rede. Was eine Metapher aussagt, ist nicht anders gemeint als es gesagt ist.

Da eine Metapher die Wirklichkeit auf neue Weise darstellt, wird diese neu verstanden und Erfahrungen in ihr werden neu eingeordnet. Besonders durch die Strukturierung transzendenter mithilfe anschaulich-menschlicher Begriffe wirkt der transzendente Bereich als Vorbild auf den menschlichen zurück, indem strukturelle Ähnlichkeiten zwischen beiden wahrgenommen werden. Daher kann davon gesprochen werden, dass eine Metapher Wirklichkeit verändert, indem sie deren Wahrnehmung auf bestimmte Weise einordnet.

Welche strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Christus und einem Bräutigam bzw. der geweihten Jungfrau und einer Braut hervorgehoben werden, liegt am jeweiligen Kontext der Metapher. Auf welche Weise der Kontext den Inhalt der Metapher bestimmen kann, wurde im zweiten Hauptteil dieser Arbeit anhand einer Exegese der neutestamentlichen Belege für die Metapher „Christus ist Bräutigam“ gezeigt. Die neutestamentliche Ver-

wendung der Metapher kann in drei Bereiche gegliedert werden: In Mk 2,18–22 und Joh 3,22–30 steht Christus als gegenwärtiger Bräutigam im Vordergrund, in Mt 25,1–13 und der Offenbarung wird seine zukünftige Rolle betont, in 2Kor 11,1–4 und Eph 5,21–33 werden appellativ-paränetische Aufforderungen mit der Metapher verbunden. Besonders Mt 25 und die Offenbarung betonen die zukünftige Rolle Christi, ohne jedoch seine gegenwärtige Relevanz auszuklammern. In der Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ sind Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit verbunden.

Während Christus als Bräutigam im Neuen Testament vor allem mit der Heilszeit, die durch sein Auftreten beginnt, sowie der Parusie und Heilsvollendung verbunden wird, wird die Gemeinde in Mt 25, der Offenbarung und Mk 2 mit den Hochzeitsgästen identifiziert. Die Rolle der Braut wird der Gemeinde in Joh 3, Eph 5 und 2Kor 11 zugeschrieben. Die Braut in der Offenbarung wurde als eine eigene metaphorische Größe beschrieben, die nicht vereinfachend mit der Gemeinde gleichgesetzt werden sollte.

Im Mittelpunkt der neutestamentlichen Untersuchung stehen Mt 25,1–13 und die Offenbarung, da beide in der Liturgie der Jungfrauenweihe zitiert werden. Beide sind von der Parusie Christi geprägt, auf die hin in der Offenbarung eine Entscheidung für den göttlichen Machtbereich gefordert wird, bei Matthäus zur ständigen Bereitschaft durch einen gottgefälligen Lebenswandel aufgerufen wird.

Die Hochzeitsmetaphorik in Mt 25,1–13 und in der Offenbarung wird in die Jungfrauenweihe einbezogen. Die Jungfrauen werden einerseits als Hochzeitsgäste gesehen, andererseits abgeleitet von der Kirche als Bräute Christi, obwohl diese Brautschaft unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Die Jungfrau soll ein Zeichen für die schon angebrochene Heilswirklichkeit sein, indem sie durch Keuschheit ihre enge Christusbeziehung ausdrückt. Sowohl die geweihte Jungfrau als auch die Liturgie der Jungfrauenweihe werden zur Metapher. So wird einerseits der Umgang mit dem eigenen Körper nach einem bestimmten Verständnis der Metapher geregelt, andererseits werden auch die Rollen in Liturgie und Kirche im Sinne der Metapher ausgestaltet, indem davon ausgegangen wird, dass sich die Ähnlichkeit zwischen Braut Christi und Jungfrau unter anderem im gemeinsamen Geschlecht manifestiert.

Für die Jungfrauenweihe muss daher festgehalten werden, dass eine bestimmte inhaltliche Füllung der Metapher „die geweihte Jungfrau ist Braut Christi“ bzw. „Christus ist

Bräutigam“ die konkrete Lebenswirklichkeit der Jungfrau sowie das Verständnis von Kirche und kirchlicher Rollenverteilung prägen. Daran wird deutlich, dass Metaphern, ihr Einfluss auf die Wirklichkeit und ihre inhaltliche Bestimmung durch Interpretation eng zusammenhängen. Die Metapher „Braut Christi“ verändert die Wahrnehmung der geweihten Jungfrauen. Gleichzeitig verändert sich durch den Bezug der Metapher auf geweihte Jungfrauen im Kontext der katholischen Kirche ihre inhaltliche Füllung. Ebenso hat dieser Kontext Einfluss auf die Interpretation der Metapher in ihrem biblischen Zusammenhang. Daher kann nicht nur davon gesprochen werden, dass eine feststehende Metapher Wirklichkeit verändert, sondern auch davon, dass die Metapher selbst sich durch ihren Bezug auf die Wirklichkeit verändert. Insofern sind Metapher und Wirklichkeit einander bedingende Größen.

I Metapherntheoretische Grundlagen

ARISTOTELES: Poetik, in: FLASHAR, Hellmut (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5: *Poetik*, übers. und erläutert von Arbogast Schmitt, Berlin 2008.

BERNHARDT, Reinhold/RITSCHL, Dietrich (Hgg.): *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, Göttingen 1999.

BLACK, Max: Die Metapher, in: HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*, Studienausgabe, Darmstadt ²1996, S. 55–79.

—, Mehr über die Metapher, in: HAVERKAMP, Anselm (Hg.): *Theorie der Metapher*, Studienausgabe, Darmstadt ²1996, S. 379–413.

BUNTFUSS, Markus: *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin 1997.

CAIRD, George B.: *The Language and Imagery of the Bible*, Worcester/London 1980.

DALFERTH, Ingolf U.: *Religiöse Rede von Gott*, (BEvTh, 87), München 1981.

FIGAL, Günter: Art. Metapher. Philosophisch, in: *RGG⁴*, Bd. 5, Sp. 1166f.

GEMÜNDEN, Petra von: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, (NTOA, 18), Freiburg 1993.

JÜNGEL, Eberhard: Thesen zur theologischen Metaphorologie, in: NOPPEN, Jean Pierre van: *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt 1988, S. 52–67.

—, Metaphorische Wahrheit. Ergänzungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: DERS./RICOEUR, Paul: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, (EvTh.S), München 1974, S. 45–70.

KOS-SCHAAP, Petra G.: Metaphors we live by im Lukasevangelium 10–20, in: NOPPEN, Jean Pierre van: *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt 1988, S. 258–274.

LAKOFF, George/JOHNSON, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von*

⁵⁴²Das Literaturverzeichnis wird zur besseren Übersicht nach Abschnitten unterteilt. Da einzelne Titel in mehrere Abschnitte einbezogen wurden, sind sie mehrmals angeführt.

Alle Abkürzungen sind SCHWERTNER, Siegfried M.: *IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin 1992 entnommen.

Sprachbildern, Heidelberg ³2003.

LIEB, Hans-Heinrich: Der Umfang des historischen Metaphernbegriffs, Diss., Universität Köln, Philosophische Fakultät, 1964.

LÖWITH, Karl: Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt, in: SCHNEEMELCHER, Wilhelm (Hg.): *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche*, Referate vom Deutschen Evangelischen Theologentag 27.–31. Mai 1958 in Berlin, Berlin 1959, S. 36–54.

LUTHER, Martin: De divinitate et humanitate Christi, in: *WA 39 II*, S. 92–121.

—, De divinitate et humanitate Christi. Von der Gottheit und Menschheit Christi, übers. von Tobias Goldhahn, in: SCHILLING, Johannes (Hg.): *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung*, Leipzig 2006, S. 570–479.

—, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, in: *WA 26*, S. 241–509.

McFAGUE, Sallie: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982.

—, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia 1975.

MEURER, Hermann-Josef: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählungen Jesu im Horizont des Symbols „Gottes-herrschaft/Reich Gottes“*, (BBB, 111), Bodenheim 1997.

MÜLLER, Christoph Gregor: *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1. Kor. 3,5–17*, (FuSt, 5), Frankfurt a.M. 1995.

NIETZSCHE, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Unzeitgemäße Betrachtungen*, (Nietzsches Werke, 2), Leipzig 1922.

RICOEUR, Paul: *Die lebendige Metapher*, (Übergänge, 12), München ²1991.

—, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: DERS./JÜNGEL, Eberhard: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, (EvTh.S), München 1974, S. 45–70.

SHIBLES, Warren A.: *An Analysis of Metaphor in the Light of W. M. Urban's Theories*, (De proprietatibus litterarum, Ser. minor., 7), The Hague u.a. 1971.

SÖHNGEN, Gottlieb: *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, (Studium Universale), Freiburg u.a., 1962.

Sponsa Christi. A young consecrated virgin reflects on her vocation:

<http://www.sponsa-christi.blogspot.com/>, 25. 7. 2011.

STIENSTRA, Nelly: *YHWH is the Husband of His People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kampen 1993.

TRACY, David: Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte, in: NOPPEN, Jean Pierre van: *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt 1988, S. 218–240.

WEDER, Hans: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, (FRLANT, 120), Göttingen ³1984.

WEINRICH, Harald: *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976.

ZIMMERMANN, Ruben: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, (WUNT, Reihe 2, 122), Tübingen 2001.

II Christus als Bräutigam im Neuen Testament

ALAND, Kurt: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Grundlegung aller modernen Kritischen Textausgaben und des Textes Receptus*, I, 1, Berlin/New York 1983.

ALAND, Barbara und Kurt: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer*, Berlin/New York, ⁶1988.

ALBERTZ, Martin: *Die Synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

AUNE, David E.: *Revelation 1–5*, (WBC, 52), Dallas 1997.

BACKHAUS, Knut: *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, (PaThSt, 19), Paderborn u.a. 1991.

—, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: DERS. (Hg.): *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, (SBS, 191), Stuttgart 2001, S. 10–53.

BARNETT, Paul: Polemical Parallelism: Some Further Reflections on the Apocalypse, in: *JSNT* 35 (1989), S. 111–120.

BARR, David L.: The Story John Told. Reading Revelation for Its Plot, in: DERS. (Hg.): *Reading the Book of Revelation. A Resource for Students*, (Resources for Biblical Study, 44), Atlanta 2003, S. 11–23.

- BARRETT, C.K.: Paul's Opponents in II Corinthians, in: *NTS 17/1* (1970), S. 233–254.
- BECKER, Jürgen: *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, (BSt, 63), Neukirchen-Vluyn 1972.
- BEHM, Johannes: Art. αἶμα, αἱματεκχυσία, in: *ThWNT I*, S. 171–176.
- , Art. δεῖπνον, δεῖπνέω, in: *ThWNT II*, S. 33–35.
- BERTRAM, Georg: Art. μωρός, in: *ThWNT IV*, S. 837–852.
- BIETENHARD, Hans: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT, 2), Tübingen 1951.
- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albrecht: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf*, Göttingen ¹⁸2001.
- BÖCHER, Otto: Art. Blut II. Biblische und frühjüdische Auffassungen, in: *TRE III*, S. 729–736.
- , Israel und die Kirche in der Johannesapokalypse, in: DERS.: *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 28–57.
- , Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas, in: DERS.: *Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 113–132.
- BÖTTCH, Christfried: 2Kor 11,1 als Programmwort der „Narrenrede“, in: *ZNW 88/1* (1997), S. 135–139.
- BRANSCOMB, Harvie B.: *The Gospel of Mark*, (MNTC, 2), London ⁶1952.
- CHARLES, J. Daryl: Garnishing with the „Greater Righteousness“: The Disciple's Relationship to the Law (Matthew 5:17–20), in: *Bulletin for Biblical Research 12/1* (2002), S. 1–15.
- CONZELMANN, Hans/LINDEMANN, Andreas: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen ¹⁴2004.
- DAUTZENBERG, Gerhard: Art. ἄμνός, in: *EWNT² I*, S. 168–172.
- DEHANDSCHUTTER, Boudewijn: The Meaning of Witness in the Apocalypse, in: LAMBRECHT, Jan: *L'Apocalypse Johannique et L'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, (BETHL, LIII), Leuven 1980, S. 282–288.
- DELLING, Gerhard: Art. παρθένος, in: *ThWNT V*, S. 824–835.

- DEUTSCH, Celia: Transformation of Symbols. The New Jerusalem in Rv 21,1–22,5, in: *ZNW* 78/1 (1987), S. 106–126.
- DUFF, Paul B.: Wolves in Sheep's Clothing. Literary Opposition and Social Tension in the Revelation of John, in: BARR, David L. (Hg.): *Reading the Book of Revelation. A Resource for Students*, (Resources for Biblical Study, 44), Atlanta 2003, S. 65–79.
- DONFRIED, Karl Paul: The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1–13) as a summary of Matthean Theology, in: *JBL* 93 (1974), S. 415–428.
- EBNER, Martin: *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, (HBS, 15), Freiburg u.a. 1998.
- ERNST, Josef: *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, (BZNW, 53), Berlin/New York 1989.
- FEKKES, Jan: „His Bride Has Prepared Herself“: Revelation 19–21 and Isaian Nuptial Imagery, in: *JBL* 109/2 (1990), S. 269–287.
- FOERSTER, Werner: Art. κύριος. „Herr“ im Spätjudentum/κύριος im NT, in: *ThWNT III*, S. 1081–1094.
- FOHRER, Georg: Art. Σιών, Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολυμίτης, in: *ThWNT VII*, S. 291–318.
- FOSTER, Paul: *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, (WUNT, 2. Reihe, 177), Tübingen 2004.
- FREY, Jörg: Die Bildersprache der Johannesapokalypse, in: *ZThK* 98 (2001), S. 161–185.
- GERBER, Christine: Krieg und Hochzeit in Korinth. Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2Kor 10,1–6 und 11,1–4, in: *ZNW* 96/1 (2005), S. 99–125.
- GIELEN, Marlis: *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes*, (BBB, 115), Bonn 1998.
- GIESEN, Heinz: Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: *ANRW II*. 26. 3, Berlin 1996, S. 2501–2614.
- , *Die Offenbarung des Johannes*, (RNT), Regensburg 1997.
- GNILKA, Joachim: *Der Epheserbrief*, (HThK, X, 2), Freiburg/Wien, ⁴1990.
- , *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen*, (HThK, I, 2), Freiburg/Wien, 1988.
- , *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband. Mk 1–8,26*, (EKK, 2, 1) Neukirchen-

Vluyt⁵1998.

GOLLINGER, Hildegard: *Das „Große Zeichen“ von Apokalypse 12*, (SBM, II), Würzburg 1971.

HAHN, Ferdinand: *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen⁵1995.

HALTER, Hans: *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, (FThSt, 106), Freiburg u.a. 1977.

HERZ, Peter: Der Kaiserkult und die Wirtschaft. Ein gewinnbringendes Wechselspiel, in: EBNER, Martin/ESCH-WERMELING, Elisabeth (Hg.): *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, (NTOA, 72), Göttingen 2011, S. 55–80.

HOLTZ, Traugott: *Die Christologie in der Apokalypse des Johannes*, (TU, 85), Berlin 1962.

—, *Die Offenbarung des Johannes*, (NTD, 11), Göttingen 2008.

HUBER, Konrad: *Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung*, (NTA, neue Folge, 51), Münster 2007.

HUMPHREY, Edith McEwan: *The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*, (JSPE.S, 17), Sheffield 1995.

JAROŠ, Karl: *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung*, Weimar/Wien 2008.

JEREMIAS, Joachim: Art. ἄμνός, ἄρνιον, ἄρην, in: *ThWNT I*, S. 342 – 345.

—, Art. νόμφη, νομφίος, in: *ThWNT IV*, S. 1092–1099.

—, Art. πάσχα, in: *ThWNT V*, S. 895–903.

JOHNS, Loren L.: *The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force*, (WUNT, Reihe 2, 167), Tübingen 2003.

JÜLICHER, Adolf: *Die Gleichnisreden Jesu I. Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen*, Tübingen²1910.

KLEINSCHMIDT, Frank: *Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*, (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 7), Frankfurt 1998.

KÖRKEL-HINKFOTH, Regine: *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen*

- (Mt. 25, 1-13) in der bildenen Kunst und im geistlichen Schauspiel, (EHS, 28, Kunstge-schichte, 190), Frankfurt u.a. 1994.
- KRABYLL, J. Nelson: *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, (JSNT.S, 132), Sheffield 1996.
- LANG, Friedrich: *Die Briefe an die Korinther*, (NTD, 7), Göttingen ¹⁷1994.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus. 3. Mt 18–25*, (EKK, 1, 3), Zürich 1997.
- MÜLLER, Ulrich B.: *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu*, (Biblische Gestalten, 6), Leipzig 2002.
- , *Die Offenbarung des Johannes*, (ÖTK, 19), Gütersloh ²1995.
- PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, (HThK, 2), Freiburg/Basel/Wien, ⁵1989.
- PLINIUS Caecilius Secundus, Gaius: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem. Gaius Plinius Caecilius Secundus Briefe. Lateinisch-deutsch*, hrsg. von Helmut Kasten, München ⁴1979.
- PREISKER, Herbert/SCHULZ, Siegfried: Art. πρόβατον, προβάτιον, in: *ThWNT VI*, S. 688–692.
- RAD, Gerhard von: Art. βασιλεύς, מֶלֶךְ und מְלִיכָה im AT, in: *ThWNT I*, S. 563–569.
- RAND, J. A. du: The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21:9–22:5), in: *Neotest. 22* (1988), S. 65–88.
- REICKE, Bo: Art. παράστημι. Das Neue Testament, in: *ThWNT V*, 838–840.
- RISSI, Matthias: *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannes-offenbarung 19,11 bis 22,15*, Basel 1965.
- ROLOFF, Jürgen: *Die Offenbarung des Johannes*, (ZBK.NT, 18), Zürich 1984.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, (EKK, 10), Zürich u.a. 1982.
- SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ⁴2002.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007.
- SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Markus*, (NTD, 1), Göttingen ¹⁶1983.
- SCHOTTROFF, Luise: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh ²2007.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*,

- Tübingen u.a. 1998.
- , *Invitation to the Book of Revelation. A Commentary on the Apocalypse with Complete Text from the Jerusalem Bible*, Garden City 1981.
- SCHÜTZ, Roland: *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian*, Göttingen 1933.
- SÖDING, Thomas: Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: JANOWSKI, Bernd (Hg.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposium 2000*, (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel, 3), Stuttgart 2003.
- , Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannes-apokalypse, in: BACKHAUS, Knut (Hg.): *Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung*, (SBS, 191), Stuttgart 2001, S. 77–120.
- SÖHNGEN, Gottlieb: *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, (Studium Universale), Freiburg u.a. 1962.
- SÖLLNER, Peter: *Jerusalem, du hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum*, (TANZ, 25), Stuttgart u.a. 1994.
- STAUFFER, Ethelbert: Art. γαμέω, in: *ThWNT I*, S. 646–655.
- STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, München 1922.
- STRATHMANN, Hermann: Art. πόλις, πολίτης, πολιτεύομαι, πολιτεία, πολίτευμα, in: *ThWNT VI*, S. 516–535.
- STROBEL, August: Art. Apokalypse des Johannes, in: *TRE III*, S. 174–189.
- TALBERT, Charles H.: Indicative and Imperative in Matthean Soteriology, in: *Bib.* 82 (2001), S. 515–538.
- THEISSEN, Gerd/MERZ, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- THEOBALD, Michael: *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12*, (RNT), Regensburg 2009.
- THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium*, (HNT, 6), Tübingen 2005.
- WEDER, Hans: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, (FRLANT, 120), Göttingen ³1984.
- WEINRICH, Harald: *Sprache in Texten*, Stuttgart 1976.

WENGST, Klaus: *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10*, (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV, 1), Stuttgart ²2004.

—, „*Wie lange noch?*“ *Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 2010.

WESSELS, G.F.: The Eschatology of Colossians and Ephesians, in: *Neotest.* 21 (1987), S. 183–202.

WITULSKI, Thomas: Gegenwart und Zukunft in den eschatologischen Konzeptionen des Kolosser- und des Epheserbriefes, in: *ZNW* 96 (2005), S. 211–242.

YARBRO COLLINS, Adela: Feminine Symbolism in the Book of Revelation, in: *Biblical Interpretation* 1/1 (1993), S. 1–33.

ZIESL, Adam: *The Purpose of Mark's Gospel. An early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, (WUNT, Reihe 2, 245), Tübingen 2008.

ZIESLER, J.A.: The Removal of the Bridegroom: A Note on Mark II. 18–22 and Parallels, in: *NTS* 19/3 (1972), S. 190–194.

ZIMMERMANN, Ruben: *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, (WUNT, Reihe 2, 122), Tübingen 2001.

III Christus als Bräutigam und die geweihte Jungfrau als Braut in der Jungfrauenweihe

Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Paul PP. II Promulgatus. Vatikan 1984. Codex des Kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, ⁶2009.

Die Weihe des Abtes und der Äbtissin. Die Jungfrauenweihe, (Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, II), herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-) Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Trier ²1994, S. 75–106.

ANUTH, Bernhard Sven: *Gottgeweihte Jungfrauen nach Recht und Lehre der römisch-katholischen Kirche*, (BzMK, 54), Essen 2009.

BENEDIKT XVI: Allocutio occasione XX anniversarii a vulgata epistula apostolica „Mulieris dignitatem“, *AAS* 100/3 (2008), S. 163–165, (<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2008/marzo%202008.pdf>,

24. 1. 2012).

DURANTUS, Guillelmus: *Rationale Divinorum Officiorum I–IV*, (CCCM, CXL), Turhout 1955.

GEROSA, Libero: Jungfräulichkeit und kanonisches Recht. Zur kirchlichen Bedeutung des Standes der Jungfrauen, in: *IKaZ* 25 (1996), S. 523–533.

GRESHAKE, Gisbert: Art. Seele IV Systematisch-theologisch, in: *LThK*, Bd. 9, Sp. 378f.

HAUSMANN, Noëlle: Note sur l'intégrité physique des vierges consacrées. Une question disputée, in: *NRT* 131/3 (2009), S. 614–624.

HENSELER Rudolf: Virgines consecratae – verunglückte Ordensfrauen?, in: *OrdKor* 50/3 (2009), S. 276–283.

HOURLCADE, Janine: *Noces mystiques. Spiritualité de l'“Ordo Virginum“* (Parole et Silence), Paris 2007.

JOHANNES PAUL II: *Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres*, 15. August 1988, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 86), Bonn 1988.

—, *Brief an die Frauen*, 29. 6. 1995,
http://www.Vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_ge.html, 24. 1. 2012.

—, *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984*, hrsg. von MARTIN, Norbert und Renate, (ComPer, 2), Vallendar-Schönstatt o.J.

MEIER, Dominicus M.: Der Stand der Jungfrauen in c. 604 CIC – eine Sonderform des geweihten Lebens. Ordensrecht (12), in: *EuA* 86/1 (2010), S. 72–77.

METZ, René: *La Consécration des Vierges. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris 2001.

PESCH: Otto Hermann: *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg u.a. 1983.

PORTER, Lawrence B.: Gender in Theology: The Example of John Paul II's Mulieris Dignitatem, in: *Gr* 77/1 (1996), S. 97–131.

RUH, Ulrich: „Als Mann und Frau schuf er sie.“ Theologische Bemühungen um das Bild der Frau, in: *HerKorr* 42/11 (1988), S. 574–578.

RATZINGER, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, in: AUER, Johann/RATZINGER, Joseph: *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. 9, Regensburg 1977.

SABIN, Marie Noonan: *Becoming Christ: The Vocation of Women in Theology and*

- Scripture, in: *IThQ* 74/2 (2009), S. 155–175.
- SCHLOSSER, Marianne: *Alt – aber nicht veraltet. Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusbefolgung*, (Sonderdruck von OrdKor 33), Köln 1992.
- SCHMID, Josef: Art. Brautschaft, heilige, in: *RAC II*, S. 528–564.
- SCHÖPSDAU, Walter: Die Frau als Jungfrau und Mutter. Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem“ über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres, in: *MdK* 39 (1988), S. 88–89.
- SCHOTTROFF, Luise: *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007.
- SEVERUS, Emmanuel von: Art. Jungfrauenweihe, in: *LThK*³, Bd. 5, Sp. 1095f.
- TERTULLIANUS: Quintus Septimius Florens: De Virginibus Velandis, in: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II. Opera Montanistica*, (CCSL, II), 1207–1226, Turhout 1954.
- VANZAN, Piersandro: Nel Ventesimo della „Mulieris Dignitatem“, in: *CivCatt* 159/2 (2008), S. 469–478.
- VERMEHREN, Sr. Isa rscj: Braut Christi, in: VÖLGER, Gisela (Hg.): *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Zweibändige Materialsammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln vom 26. Juli bis 13. Oktober 1985*, Köln 1985, Bd. 2, S.156–163.
- VOGEL, Cyrille/ELZE, Reinhard (Hg.): *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle. Le Texte*, Bd. I, Vatikan 1963.
- WAGNER, Marion: Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief Johannes Pauls II. an die Frauen, in: *StZ* 213 (1995), S. 768–780.
- WOYTILA, Karl (Johannes Paul II): *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. Auf der Grundlage des polnischen Textes neu übersetzt und herausgegeben von Josef Spindelböck*, St. Pölten 2007.

Resümee

Die vorliegende Arbeit untersucht die Frage nach der Wirkung der Metapher „Braut Christi“ in der Liturgie der Jungfrauenweihe.

Im ersten Teil wurden metaphorentheoretische Grundlagen erarbeitet, in denen Metaphern als dynamische Verbindung von unterschiedenen und doch ähnlichen Sachverhalten beschrieben werden. Aus der Spannung von Ähnlichkeit und Differenz erwächst eine neue Wahrnehmung und damit auch eine Veränderung der Wirklichkeit.

Welche Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den einander zugeordneten Sachverhalten betont werden, liegt an der jeweiligen inhaltlichen Füllung der Metapher. Verschiedene inhaltliche Konzepte der Metapher „Christus ist Bräutigam“ im Neuen Testament wurden im zweiten Teil dieser Arbeit untersucht, wobei Mt 25,1–13 und die Offenbarung im Mittelpunkt des Interesses standen, da diese Texte die Liturgie der Jungfrauenweihe prägen.

Ein dritter Teil ist schließlich einer näheren Betrachtung eben dieser Liturgie gewidmet. Es wurde nach einem einleitenden Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Jungfrauenweihe untersucht, wie Mt 25,1–13 und die Offenbarung in der Liturgie verarbeitet wurden und schließlich gezeigt, dass die Metapher sowohl die Liturgie, als auch das kirchliche Leben und die Identität der geweihten Jungfrauen betrifft und formt.

Abstract

In my diploma thesis I deal with the question of how the metaphor "bride of Christ" has an effect on the liturgy of the consecration of virgins.

The first part is dedicated to various theories of metaphor and defines metaphors as dynamic structures of two different, yet similar, concepts. They share both, equivalences and differences, and this link creates new meaning and an unseen perception of reality.

The second part analyzes different aspects of the metaphor "Christ is bridegroom" in the New Testament, emphasizing on Mt:25,1–13 and Revelation, as both texts had considerable verbal impact on the liturgy of the consecration of virgins.

The third and last part focuses on how these biblical texts have affected the liturgy. It also shows the impact of the metaphor "bride of Christ" on gender roles in this particular liturgy and in church, as well as its impact on the consecrated virgins' identity.

Lebenslauf

06.04.1986 geboren in Wien

Schule

1992–1996 Besuch der Volksschule Knollgasse, Wien 17

1996–2004 Besuch des Gymnasiums Maria Regina, Wien 19

Studium

seit 2004 Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Wien

2004–2006 Studium am Diözesankonservatorium für Kirchenmusik in Wien

seit 2006 Studium der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Wien

Auslandsaufenthalte

WS 2006–WS 2008, WS 2009 Studium an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

SoSe 2009 Erasmussemester an der Sorbonne Nouvelle, Université Paris III

Beschäftigung

SoSe 2006 Mitarbeit beim interdisziplinären Projekt „Ostkirchen“ bei Kronreif & Partner, Wien 23

WS 2008 Mentorin beim interdisziplinären Schulprojekt „Menschenwürde am Lebensanfang“, geleitet von Univ. Prof. Dr. Wilfried Härle, Universität Heidelberg

WS 2008 Tutorin beim „AnfängerInnenprojekt“, geleitet von Dr. Christian Polke, Universität Heidelberg

SoSe 2011 Studienassistentin bei Univ.-Prof. Mag. Dr. Marianne Grohmann am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Universität Wien

WS 2011 Tutorin zum Kurs „Französisch für LiteraturwissenschaftlerInnen II“, geleitet von Dr. Beate Burtscher-Bechter, Universität Wien